

ANTROPOLOGICZNO-JĘZYKOWE WIZERUNKI DUSZY W PERSPEKTYWIE MIĘDZYKULTUROWEJ



TOM CZWARTY

DUSZA W DOCZESNOŚCI - DUSZA W NIESKOŃCZONOŚCI

POD REDAKCJĄ EWY MASŁOWSKIEJ I DOROTY PAZIO-WŁAZŁOWSKIEJ



INSTYTUT SLAWISTYKI
POLSKIEJ AKADEMII NAUK



FUNDACJA SLAWISTYCZNA

ANTROPOLOGICZNO-JĘZYKOWE WIZERUNKI DUSZY
W PERSPEKTYWIE MIĘDZYKULTUROWEJ

INSTYTUT SLAWISTYKI POLSKIEJ AKADEMII NAUK
FUNDACJA SLAWISTYCZNA

ANTROPOLOGICZNO-JĘZYKOWE WIZERUNKI DUSZY
W PERSPEKTYWIE MIĘDZYKULTUROWEJ

TOM CZWARTY

DUSZA W DOCZESNOŚCI –
DUSZA W NIESKOŃCZONOŚCI

POD REDAKCJĄ EWY MASŁOWSKIEJ I DOROTY PAZIO-WŁAZŁOWSKIEJ

WARSZAWA 2022



Recenzje

Dr hab. Iliana Genew-Puhalewa,
Uniwersytet Warszawski

Dr hab. Aleksandra Niewiara, prof. ucz.,
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Publikacja dofinansowana z programu „Doskonała nauka” Ministra Edukacji i Nauki
w ramach projektu nr DNK/SN/461679/2020.



Okładka
Krzysztof Kościuk

Redaktor prowadząca
Barbara Grunwald-Hajdasz

Redaktorzy językowi
Anna Boguska, Barbara Grunwald-Hajdasz, Julia Gurskaja, Beata Kubok,
Piotr Styk, Roman Tymoshuk

Skład i łamanie
Nadia Ivanets

© Copyright by Ewa Małowska, Dorota Pazio-Włazłowska
& the respective authors, 2022

This is an Open Access book distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL License (creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/), which permits redistribution, commercial and noncommercial, provided that the book is properly cited.

e-ISBN: 978-83-66369-54-2

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk
ul. Bartoszewicza 1b/17, 00-337 Warszawa
tel. 22 826 76 88, wydawnictwo@ispan.waw.pl, www.ispan.waw.pl

Spis treści

Wstęp (Ewa Masłowska)	9
Część pierwsza	
Dusza w aspekcie doczesności i nieskończoności z perspektywy humanistyki	17
Rozdział 1. Ethos badacza – między doczesnością a <i>sub specie aeternitatis</i> . Refleksje socjologa (Izabella Bukraba-Rylska)	19
Rozdział 2. Czechów troska o duszę (dusza jako projekt polityczny według założeń Jana Patočki) (Beata Kubok)	37
Rozdział 3. Spiritualni ekofeminizam i duša, ljudska i životinjska (Suzana Marjanic)	49
Część druga	
Językowe konceptualizacje duszy z perspektywy temporalnej	61
Rozdział 4. Wieczność a pozaczasowość. Różne sposoby unieważniania czasu (ukształtowanie pojęć w polszczyźnie) (Renata Grzegorczykowa)	63
Rozdział 5. Kolory duszy. Obraz duszy w polskojęzycznych memach internetowych (Iwona Burkacka)	71
Rozdział 6. Представления о душе в беларусских и украинских хрониках и дневниках XVI–XVIII веков (Алена Руденка)	95
Rozdział 7. 'DUSZA' – nieodzowny komponent idiomów tureckich wyrażających uczucia (Kamila Stanek)	107
Rozdział 8. Translating and Understanding Pilgrims and Pilgrimages Across Languages (James W. Underhill)	127
Rozdział 9. <i>Světélkující cosi, co po smrti člověka žije dále</i> . Podoby a projekty duše v konceptualizacích dnešních českých studentů (Irena Vaňková)	145
Rozdział 10. Mind the Soul: Toward a Linguistic Image of "Soul" (<i>psyché</i>) in the New Testament as an Embodied Seat of Cognition (Róbert Bohát)	169

Rozdział 11. Proč mají mluvčí češtiny <i>duši</i> i <i>ducha</i> ? (<i>Lucie Saicová Římalová</i>)	183
Rozdział 12. O japonské „duši“ ze sémantické a časové perspektivy se zaměřením na dynamické aspekty <i>kokoro</i> (<i>Tereza Nakaya</i>)	195
Część trzecia	
Teraźniejszość i wieczność w pojmowaniu duszy w języku i kulturze tradycyjnej, w folklorze, obrzędach, rytuałach i wierzeniach	211
Rozdział 13. Душа в этиологических легендах восточных славян (<i>Галина Кабакова</i>)	213
Rozdział 14. <i>Stąd do wieczności...</i> Wędrówka duszy z perspektywy etnolingwistycznej (<i>Joanna Szadura</i>)	225
Rozdział 15. Dusza w życiu i po śmierci w wyobraźni ludowej (<i>Zdzisław Kupisiński SVD</i>)	241
Rozdział 16. <i>Z mrtvého těla vyletěla bílá holubička a do modré oblohy se vznesla.</i> Obraz duše jako holubice v českém jazykově-kulturním prostředí (<i>Lucie Šťastná</i>)	253
Część czwarta	
Świat z temporalnej perspektywy duszy w utworach literackich	267
Rozdział 17. The Infinity of the Soul and the Consciousness of Time: Several Philosophical and Literary Approaches (<i>Magdalena Saganiak</i>)	269
Rozdział 18. Концепты «дух» и «душа» в поэтическом мире Мариной Цветаевой (<i>Елена Янчук</i>)	281
Rozdział 19. Czy każdy naród ma duszę? Romantycy polscy o duchowym wymiarze wspólnoty (<i>Joanna Nowak</i>)	297
Rozdział 20. Душа в белорусской письменной культуре (<i>Алла Кожинова</i>)	315
Rozdział 21. Koncept duszy w azerbejdżańskiej turkijskiej literaturze sufickiej (<i>Shahla Kazimova</i>)	327

Część piąta

Doczesność i nieskończoność duszy/ducha w malarstwie i architekturze 341

Rozdział 22. Schematy wyobrażeniowe duszy i zaświatów w symbolicznym malarstwie Arnolda Böcklina na podstawie wybranych dzieł artysty z przełomu wieku XIX i XX (*Charon, Pola Elizejskie, Wyspa umarłych, Pieta*) (Lucyna Bagińska) 343

Rozdział 23. Przewodnik duszy między doczesnością a nieskończonością w tryptyku *Sąd Ostateczny* Hansa Memlinga (*Beata Purc-Stępnik*) 371

Rozdział 24. Mikalojus Vorobjovas (1903–1954): wileńska architektura i duch miasta (*Małgorzata Kasner*) 413

Część szósta

Religijny aspekt duszy z perspektywy doczesności i wieczności 429

Rozdział 25. Релігійний аспект душі: контамінація язичницького і християнського в українській мовній картині світу про душу (*Марія Скаб*) 431

Rozdział 26. Kreatywne wizerunki duszy we współczesnej narracji religijnej – tekst o. Adama Szustaka OP (*Agnieszka Gicala*) 451

Rozdział 27. Życie duszy w Woli Bożej – na podstawie pism sługi Bożej Luizy Piccarrety (*Irena Mytnik*) 463

Rozdział 28. Dusze zakochane i dusze kochające... Językowe środki obrazowania relacji duszy z Bogiem w teksthach literatury mistycznej i medytacyjnej z XVII i XVIII wieku (*Beata Łukarska*) 475

Rozdział 29. Językowa konceptualizacja duszy jako człowieka i wędrowca zawarta w teksthach polskich mistyków i mistyczek Kościoła katolickiego (*Izabela Rutkowska*) 497

Wstęp

Oddając do rąk Czytelnika czwarty tom z cyklu *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*¹ zatytułowany *Dusza w doczesności – dusza w nieskończoności*, pragniemy zaprezentować odbiorcy szeroki wachlarz zagadnień, jaki niesie ze sobą aspekt temporalny duszy w perspektywie transdyscyplinarnej. Publikacja stanowi bowiem wielogłosowy dyskurs nad sposobem recepcji i kreowania konceptu duszy w relacji do pojęć z nim związanych w różnych dyscyplinach humanistyki. Interdyscyplinarność pociąga za sobą stosowanie odmiennych metodologii i sięgania do różnych źródeł, co stwarza możliwość poznania narzędzi badawczych stosowanych w poszczególnych dyscyplinach. Wielokulturowa perspektywa pozwala na dokonywanie porównań, zarówno w zakresie obszarów siedzących ze sobą, jak i kultur bardzo odległych, co niekiedy prowadzi do nieoczekiwanych wniosków. Przykładem może być pewna paralela między sposobem obrazowania indywidualnych relacji z *sacrum* w muzułmańskiej poezji sufickiej (rozdział 21), a tym samym w europejskiej literaturze mistycznej (rozdziały 27 i 28). W obu wypadkach manifestacja doznań duchowego obcowania z Bogiem i towarzyszących im uczuć nosi znamiona poetyki miłosnej. W przeciwieństwie do ponadkulturowych analogii wyraźne różnice dadzą się zaobserwować nawet w obrębie kultury narodowej, np. w czasowo-przestrzennej interpretacji pośmiertnej wędrówki dusz (rozdział 14), czy różnic w obrębie symbolicznej reprezentacji duszy opuszczającej ciało zmarłego w postaci gołębia lub gołębicy (rozdział 16).

Zebrane w tym tomie opracowania stanowią pokłosie trzeciej międzynarodowej, interdyscyplinarnej konferencji naukowej pod tym samym tytułem, która z powodu pandemii odbyła się w trybie zdalnym w dniach 20–21 maja 2021 roku, i podobnie jak w latach poprzednich (2015, 2017) zgromadziła uczestników z różnych ośrodków naukowych z Polski i z zagranicy², co znalazło odzwierciedlenie w wielojęzycznym charakterze publikacji. Efektem dwudniowej debaty jest dwadzieścia dziewięć rozpraw naukowych, poświęconych

¹ Por. Jurewicz i in., 2018; Kapelaś i in., 2016; Masłowska & Pazio-Włazłowska, 2016.

² III Międzynarodowa interdyscyplinarna konferencja naukowa pt. *Dusza w doczesności – dusza w nieskończoności*, z cyklu *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej* (20–21 maja 2021) zorganizowana z inicjatywy Instytutu Sławistyki Polskiej Akademii Nauk w Warszawie i Fundacji Sławistycznej, została dofinansowana z programu „Doskonała nauka” Ministra Edukacji i Nauki.

poszukiwaniu odpowiedzi na nartujące nas pytania o status duszy w świadomości społecznej i indywidualnej w naukach humanistycznych: filozofii i socjologii, językoznawstwie, w etnolingwistyce i folklorystyce, etnologii, w literaturze pięknej, w sztuce i religii. Rozważania nad konceptem duszy postrzeganej z dwu przeciwnych perspektyw czasowych – doczesnej i nieskończoności – ukazały ich wzajemną zależność. Aspekt aksjologiczny odgrywał decydującą rolę w kreowaniu konceptu duszy oraz relacji do pojęć z nią powiązanych.

W dyskursie socjologiczno-antropologicznym i językowym namysł nad obrazem duszy oscyluje między czasem „tu i teraz” (doczesnością) a „tam i zawsze” (wiecznością), podczas gdy dyskurs religijny i etnolingwistyczny podejmuje głównie problematykę duszy w aspekcie „tam i od / na zawsze”. Nie oznacza to jednak wyznaczania zdecydowanej linii podziału między ujęciami ukierunkowanymi na doczesność lub nieskończoność, gdyż obie sfery czasowo-przestrzenne wzajemnie się uzupełniają, a dominacja jednej z nich zależy od przyjętego punktu widzenia.

Ocenie zjawisk społecznych z perspektywy doczesności, z uwzględnieniem ponadczasowego systemu aksjologicznego, poświęcone są rozważania zawarte w części pierwszej (*Dusza w aspekcie doczesności i nieskończoności z perspektywy humanistyki*). Przykład współistnienia obu perspektyw czasowych stanowią pytania o etos badacza i związane z tym zobowiązania wobec nauki i społeczeństwa – odkrywania prawdy i wolności w interpretowaniu wyników badań, krytycznej oceny rzeczywistości w duchu obiektywizmu, co w konfrontacji z aktualną kondycją nauki, która według autorki – Izabelli Bukraby-Rylskiej – zakłoca aksjologiczny porządek, stawia duszę naukowca w konflikcie z wypracowanym przez tradycję kodeksem etyczno-moralnym (rozdział 1). Nurt społecznego zaangażowania kontynuują rozważania czeskiego filozofa Jana Patočki nad duszą w aspekcie realizacji projektu politycznego, przedstawione przez Beatę Kubok (rozdział 2). Czeski filozof postrzegał duszę jako skarbnicę wartości i fundament dla budowania społeczeństwa idealnego, zdolnego do samorozwoju w duchu platońskiej tradycji z życia greckiej *polis*. Część pierwszą dyskursu zamyka krytyczny przegląd współczesnych prac traktujących o duchowości (rozdział 3), w których zarysuje się wyraźna dychotomia między materialistycznym ujmowaniem zjawisk (transhumanistycznych teorii technologicznych odwrzucających pojęcie duszy w ogóle) a koncepcjami spirytualistycznymi, w których dusza rozumiana jest jako rezeruar duchowości dla całego świata natury i wszystkich żywych istot ziemskich. Autorka – Suzana Marjanić – zarzuca duchowemu ekofeminizmowi brak konsekwencji w poglądach na temat „otwarcia duszy” a kwestionowaniem posiadania duszy przez zwierzęta.

Natomiast esej Renaty Grzegorczykowej (rozdział 4), otwierający dyskurs językoznawczy części drugiej (*Językowe konceptualizacje duszy z perspektywy temporalnej*) – poświęcony analizie językowych wykładników wieczności – stanowi punkt wyjścia do namysłu nad konceptem duszy w aspekcie nieskończoności i teraźniejszości. Językowo-filozoficzne rozważania autorki nad wiecz-

nością prowadzą do wniosku, że konceptualizacja pojęcia oparta jest na kilku składnikach:

- 1) wyobrażeniu czasu, bądź jako przebiegu wydarzeń na linii czasu bez określenia punktu końcowego, bądź statycznym obrazie, w którym wieczność trwa obok zmieniającego się przebiegu wydarzeń doczesnych;
- 2) na pojęciu nieśmiertelności (przejścia do nowej formy egzystencji po śmierci fizycznej);
- 3) istnieniu zjawisk niepodlegających czasowi (co oddają leksemem *zawsze* czy *wieczne teraz*).

Refleksja nad wiecznością wskazuje na transcendencję i nieśmiertelność jako podstawy dla asocjatów duszy, takich jak *odwieczne prawdy, ponadczasowe prawa* czy *wieczna miłość*. Zatem Bóg, kardynalne cnoty, miłość, śmierć stanowią bramę łączącą doczesność z wiecznością.

W dyskursie lingwistycznym znalazły się ujęcia, w których rozważania nad sposobem manifestowania obecności duszy w języku oraz kreacji jej wizerunku są wynikiem analiz z perspektywy nieskończoności lub teraźniejszości. W rozdziale 7 aspekt wieczności odnosi się do sfery uczuciowej, co zostało przez Kamilę B. Stanek zobrazowane na przykładzie idiomów tureckich, w których dusza stanowi jądro znaczeniowe wyrażeń oznaczających całą gamę stanów emocjonalnych i duchowych. Natomiast rozważania Jamesa W. Underhilla nad pojęciami pielgrzymki i pielgrzymowania w różnych językach świata (rozdział 8) ukazują możliwość odmiennych sposobów komunikacji z *sacrum* – zarówno w wymiarze fizycznym (przestrzennym), jak i duchowym, przeżywanym grupowo lub indywidualnie, co – zdaniem autora – charakteryzuje podejście typowe dla protestantów. Motyw pielgrzymowania i konceptualizacji duszy jako wędrowca podjęła również Izabela Rutkowska w analizie tekstów mistyków polskich (rozdział 29). Refleksje nad konceptualizacjami pojęć *dusza* i *duch* w języku czeskim Lucie Saicovej Římalovej (rozdział 11) prowadzą do ciekawych wniosków w porównaniu z analizą japońskich leksemów odnoszących się do wewnętrznych duchowych pierwiastków człowieka: *kokoro, ki, tamašii*, jakiej dokonała Tereza Nakaya (rozdział 12). Pojmowanie japońskiej duszy przedstawione zostało z dwu planów – egzystencji (*kokoro*) i transcendencji (*tamašii*), a historyczne ujęcie pozwoliło autorce uchwycić dynamikę zmian *kokoro* na przestrzeni czasu w odniesieniu do współczesnego modelu życia.

Perspektywę historyczną do refleksji nad konceptem duszy wnoszą również dwa opracowania – Aleny Rudenki (rozdział 6) – oparte na bazie białoruskich i ukraińskich kronik i dzienników z XVI–XVIII wieku, w którym autorka podjęła próbę scharakteryzowania kozackiej duszy z perspektywy doczesności oraz przekrojowy, analityczny tekst Ały Kożynowej (rozdział 20) obejmujący piśmiennictwo od średniowiecza do czasów współczesnych z uwzględnieniem kultury ludowej. Konfrontacja literackiego i ludowego obrazu białoruskiej duszy wskazuje na ich odmienność, przy czym piśmiennictwo od czasów średniowie-

cka do XIX wieku charakteryzowała chrześcijański pogląd na duszę, podczas gdy tendencje sekularyzacyjne w dobie współczesnej okazały się dominujące i obraz duszy utracił związek z transcendencją na rzecz podejścia psychologicznego.

Doczesna perspektywa stanowi punkt wyjścia do przedstawień koncepcjalizacji duszy u współczesnych nosicieli języków polskiego i czeskiego (rozdział 5 i 9). Próbę opisania językowego obrazu duszy współczesnych Polaków na podstawie memów internetowych podjęła Iwona Burkacka, opierając analizę na wizualnej i werbalnej interpretacji badanego materiału. Natomiast Irena Vaňková oparła analizę na danych ankietowych przeprowadzonych w środowisku czeskich studentów, a wyniki swoich badań zilustrowała graficznie.

Niekonwencjonalne ujęcie zagadnienia dusza–ciało rozwiniął Róbert Bohát (rozdział 10), dowodząc, że metafory oznaczające duszę w *Nowym Testamencie* oddają jej sens zgodny z hebrajskim *nefesh* oznaczający jedność duszy i ciała. Na tej podstawie autor podważa przyjętą powszechnie tezę, że w *Nowym Testamencie* odchodzi się od starotestamentowej koncepcji *nefesh* na rzecz wizji dualistycznej wprowadzonej przez chrześcijaństwo pod wpływem innych religii.

Część trzecia (*Teraźniejszość i wieczność w pojmovaniu duszy w języku i kulturze tradycyjnej, w folklorze, obrzędach, rytuałach i wierzeniach*) obejmuje dyskurs etnolingwistyczny. Zgromadzone tu opracowania koncentrują się na ludowych wyobrażeniach duszy. Najszerze ujęcie tematu zawiera rozdział poświęcony duszy w etiologicznych legendach wschodnich Słowian (rozdział 13), w którym autorka – Galina Kabakowa uwzględniała sposób uczestnictwa duszy w całym cyklu życia na ziemi, od pojawienia się duszy w ciele, aż po jego opuszczenie, oraz powrotu w postaci nowych istnień. W bajkach etiologicznych wykorzystywany jest cykliczny model czasu, naśladujący rytm natury.

Większość tematów dyskursu etnolingwistycznego koncentruje się wokół śmierci oraz dalszej egzystencji duszy na tamtym świecie. Koncepcjalizacja pośmiertnego losu duszy opiera się na wierze w jej nieśmiertelność, a co za tym idzie poszukuje odpowiedzi na pytania o miejsce jej przeznaczenia, czas potrzebny na opuszczenie ziemi, przeskody do pokonania w drodze do celu, możliwość powrotu na ziemię itp.

Problematykę czasu potrzebnego duszy zmarłego na opuszczenie ziemi podjęła Joanna Szadura (rozdział 14), omawiając okresy jej pośmiertnego oczekiwania na przekraczanie kolejnych etapów drogi do wieczności oraz towarzyszące im czynności obrzędowe. Autorka zwróciła uwagę na różnice w wyznaczeniu długości czasu pozostawania duszy zmarłego wśród żywych zależnie od wyznania katolickiego lub prawosławnego oraz omówiła ich motywację symboliczną w kontekście lokalnych wierzeń.

Zdzisław Kupisiński SVD przedstawił teologiczną wersję losu duszy postawionej przed boskim trybunałem sprawiedliwości w momencie zgonu, co oznacza, że śmierć przerywając linię życia, przenosi duszę w sferę nieskończoności. Refleksję teologiczną uzupełniają opisy ludowych rytuałów wyłączających zmarłego ze świata żywych (rozdział 15).

Odpowiedź na pytanie o sposób uwalniania duszy z ciała człowieka przynosi ostatni rozdział dyskursu etnolinguistycznego, w którym Lucie Šťastná pokazała, jak wyobraźnia ludowa przedstawia moment śmierci (rozdział 16), posługując się symbolem. Obraz duszy opuszczającej ciało w postaci gołębicy stanowi ciekawe i wartościowe czeskie studium lingwokulturowe oparte na solidnych podstawach źródłowych: definicjach słownikowych, bajkowych motywach ludowych i materiałach korpusowych.

Poetyckim konceptualizjom duszy w dyskursie literackim poświęcone są trzy rozprawy w części czwartej (*Świat z temporalnej perspektywy duszy w utworach literackich*): Magdaleny Saganiak, Eleny Janczuk oraz Shahli Kazimowej. Filozoficzno-literackie rozważania Magdaleny Saganiak skupiają uwagę na nieskończoności duszy i świadomością czasu (rozdział 17). Esej Eleny Janczuk traktuje o koncepcie ducha i duszy w poetyckim świecie Mariny Cwietajowej (rozdział 18), a studium Shahli Kazimowej wprowadza Czytelnika w świat azerbejdżańskiej turkijskiej literatury sufickiej (rozdział 21). Perspektywa nieskończoności odnosi się do szczególnej cechy muzułmańskiej sufickiej poezji, w której zarysuje się paralela między stanem duszy zakochanej a poszukującej Boga. Posługiwanie się poetyką miłosną w ekspresji uczuć duszy miłującej Boga odnajdujemy również w chrześcijańskiej literaturze mistycznej, a biblijna *Pieśń nad pieśniami* jest tego pierwotzorem.

Inne spojrzenie na kwestię duszy wnosi rozprawa Joanny Nowak (rozdział 19) poświęcona rozważaniom polskich romantyków o duszy narodu i duchowym wymiarze wspólnoty jako fundamencie patriotyzmu i poczucia tożsamości narodowej.

Dyskurs w obrębie sztuki w części piątej (*Doczesność i nieskończoność duszy/ducha w malarstwie i architekturze*) reprezentują dwa opracowania dotyczące malarstwa oraz jedno traktujące o duchowości w architekturze.

Lucyna Bagińska zastosowała narzędzia kognitywistyki do analizy symbolicznego malarstwa Arnolda Böcklina, poddając analizie dzieła artysty z przełomu XIX i XX wieku tematycznie związane z wędrówką dusz w zaświaty (rozdział 22), a Beata Purc-Stepniak skupiła się na prezentacji postaci Michała Archanioła jako przewodnika dusz w dziele Hansa Memlinga *Sąd Ostateczny* (rozdział 23). Choć oba dzieła przedstawiają inne sceny z pośmiertnego bytowania dusz, jednakże cechą wspólną jest kategoria czasu przejścia z doczesności do wieczności.

Natomiast praca Małgorzaty Kasner poświęcona jest architekturze i sztuce Wilna widzianej oczyma historyka sztuki Mikalojusa Vorobjovasa, który w sztuce upatrywał źródła litewskiej duchowości tego miasta, które swój unikalny charakter zawdzięczało wielokulturowym wpływom wtopionym w litewski krajobraz. Czasowy aspekt nieskończoności wyrażany jest poprzez wartości nieprzemijalne, jakimi jest piękno i zdolność duszy do jego tworzenia i odbioru.

W części szóstej (*Religijny aspekt duszy z perspektywy doczesności i wieczności*) wielogłos dyskursu religijnego współtworzą opracowania prezentujące

różne punkty widzenia w opisie doświadczania duszy w relacji z Bogiem lub postrzegania duszy jako bezcennego daru od Boga.

Rozprawa Marii Skab poświęcona konceptualizacji duszy w ukraińskim językowym obrazie świata prowadzi do wniosku, że stanowi ona uproszczoną kontaminację chrześcijańskiej idei oraz pogańskich wierzeń, zgodnie z którymi jądro semantyczne duszy oznacza życie i odnosi się do całego świata ożywionego. Niemniej dusza ludzka zachowuje uprzywilejowaną pozycję i traktowana jest jako bezcenna wartość. Analiza językowa leksemu *dusza* prowadzi autorkę do wniosku, że język zawiera jedynie najbardziej charakterystyczne, stereotypowe cechy, podczas gdy folklor odzwierciedla w całej pełni wielopokoleniową, niezwerbalizowaną wiedzę o duszy odziedziczoną po przodkach (rozdział 25).

Indywidualne podejście do tematu zaprezentowała Agnieszka Gicala, przeprowadzając analizę oryginalnych metafor na określenie duszy, zawartych w książce dominikanina Adama Szustaka zatytułowanej *Wielka ryba...*, którymi jej autor posługiwał się w celu ewangelizacji młodzieży. Agnieszka Gicala zastosowała instrumentarium etnolingwistyki i językoznawstwa kognitywnego w celu zbadania językowego obrazu duszy zawartego w narracjach dominikana (rozdział 26). Wykreowany przezeń wizerunek duszy wykracza poza ramy utrwalonych w kulturze wzorców.

Blok tematyczny tworzą rozprawy związane z tekstami mistycznymi. Irena Mytnik opracowała dotąd nietłumaczone pisma Luizy Picaretti, na bazie których przedstawiła obraz duszy włoskiej mistyczki, która pozostając w duchowym kontakcie z Jezusem i jego Matką, pełni rolę pośredniczki przekazującej ludziom wskazówki dotyczące postępowania zgodnie z wolą Bożą w celu osiągnięcia zbawienia (rozdział 27). Beata Łukarska podjęła próbę zobrazowania relacji duszy z Bogiem za pomocą analizy środków ekspresji w aktach mistycznej komunikacji (rozdział 28). Natomiast Izabela Rutkowska zaprezentowała koncept duszy jako człowieka i wędrowca wyłaniających się z pism polskich mistyków i mistyczek Kościoła katolickiego. Autorka zwróciła uwagę na zróżnicowane formy duchowej komunikacji z Bogiem w relacjach mistyczek i mistyków (rozdział 29).

Zebrane w tym tomie teksty językoznawców, literaturoznawców, kulturoznawców, filozofów i teologów kontynuują rozpoczęte w roku 2015 zamierzenie utworzenia interdyscyplinarnego, wielokulturowego kompendium poznawczego poświęconego konceptowi duszy, uwikłanego w rozmaite konteksty kulturowe i religijne. Wyrażamy nadzieję, że poruszone tu różnorodne, szczegółowe problemy konceptualizacji DUSZY z perspektywy doczesności i nieskończoności zainspirują zarówno badaczy różnych dyscyplin humanistyki, jak i Czytelników do głębszego namysłu nad znaczeniem tego wysoce abstrakcyjnego pojęcia dla percepcji i doświadczania rzeczywistości zmysłowej i transcendentnej.

W imieniu Autorów
Ewa Masłowska

Bibliografia

Jurewicz, J., Masłowska, E., & Pazio-Włazłowska, D. (Red.). (2018). *Atropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: T. 3. Aksjosfera duszy – dusza w aksjosferze*. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Fundacja Slawistyczna.

Kapełuś, M., Masłowska, E., & Pazio-Włazłowska, D. (Red.). (2016). *Atropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: T. 2. Świat oczyma duszy*. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

Masłowska, E., & Pazio-Włazłowska, D. (Red.). (2016). *Atropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: T. 1. Dusza w oczach świata*. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

Część pierwsza

**Dusza w aspekcie doczesności
i nieskończoności
z perspektywy humanistyki**

Rozdział 1

Ethos badacza – między doczesnością a *sub specie aeternitatis*. Refleksje socjologa

Izabella Bukraba-Rylska

Collegium Civitas, Warszawa

ORCID: 0000-0001-9178-9171

e-mail: bukryl@gmail.com

Streszczenie

Praca naukowa wymaga ciągłej konfrontacji ogólnych zasad zawartych w ideale nauki oraz w ethosie badacza z konkretnymi warunkami, w jakich nauka funkcjonuje. Z tego punktu widzenia można mówić, iż każdy badacz ma jakby dwie dusze: jedną zależną od aktualnego kontekstu, a drugą starającą się sprostać ponadczasowemu ideałowi. Uwarunkowania, w jakich znalazła się współcześnie polska nauka, stawiają przed naukowcami szczególnie wymagania. W tekście omówiono poszczególne elementy składające się na obecną sytuację (przyjęte w Polsce zasady polityki naukowej, biurokratyzacja, finansowanie, spory ideologiczne, autonomia jednostek akademickich) a następnie odniesiono je do wymogów ethosowych.

Słowa kluczowe: dwie dusze naukowca, funkcje nauki, *libido sciendi*, zagrożenia dla nauki, światowe pole akademickie

Rzadko kiedy osoba wybierająca drogę naukową liczy na zdobycie fortuny, zrobienie kariery politycznej czy zyskanie popularności. Zazwyczaj wszystko to są cele co najwyżej uboczne, ponieważ główną wartością, na jaką nakierowana jest praca naukowa, właściwym jej „dobrem wewnętrzny” pozostaje myślenie i poznawanie. Określenie „dobro wewnętrzne” pochodzi z Arystotelesowskiej filozofii moralnej, do której nawiązywał potem św. Tomasz z Akwinu i którą w XX wieku poddał reinterpretacji Alasdair MacIntyre w swojej głośnej książce

Dziedzictwo cnoty. MacIntyre przekonuje tam, że różne rodzaje działań, czyli praktyki, jakie ludzie podejmują, mają właściwe tylko sobie dobra wewnętrzne. To one nadają sens podejmowanej aktywności, a ich uzyskanie wymaga systematycznego pielęgnowania określonych umiejętności. Dzięki temu produkty takiej działalności stają się coraz lepsze, zaś ten, kto do tego wytrwale zmierza, rozwija w sobie pewne cnoty i w ten sposób osiąga doskonałość.

Doskonałość w uprawianiu ziemi nie polega na produkcji żywności na pewnym obszarze, lecz na wykonywaniu tego tak, aby zarazem ziemia ulegała konserwacji i użytkowaniu, a jednocześnie możliwy stawał się rozwój gospodarstwa domowego rolnika; doskonałość w szachach nie polega wyłącznie na zwyciężaniu, ale na zwyciężaniu w sposób zgodny z naukami przekazywanymi przez wielkich mistrzów. Dobra takie, wewnętrzne wobec praktyk, należy przeciwstawić dobrom, które związane są z nimi w sposób zewnętrzny i przygodny, jak pieniądze, władza i sława. Aby uzyskać takie zewnętrzne dobra, należy posiadać pewne umiejętności; aby uzyskać doskonałość, niezbędne jest posiadanie nie tylko umiejętności, ale i cnót

– tłumaczy MacIntyre (MacIntyre, 1996, ss. 8–9) i dodaje, że warunkiem odpowiedniego kultywowania praktyk jest istnienie wspólnoty podzielającej te same wartości wpisane w trwałe formy instytucjonalne. Tym, co różni dobra wewnętrzne od zewnętrznych jest ich podzielność oraz zakres: dobra zewnętrzne stają sięowąową własnością danej jednostki, więc stanowią przedmiot rywalizacji – jeśli ktoś je zdobywa, ktoś inny jest ich pozbawiony albo ma ich mniej. Tak jest z pieniędzmi, władzą czy sławą. Natomiast dobra wewnętrzne nie podlegają tym ograniczeniom: „prawda jest realnością powszechną – tłumaczy Charles Taylor – w mocniejszym jeszcze sensie niż przedmioty, które postrzegamy i których dotykamy. Musimy często rozpychać się, aby uzyskać dobry widok albo odsuwać ludzi na bok, żeby czegoś dotknąć, tymczasem prawdę mogą cieszyć się wszyscy równocześnie. Ci, którzy czerpią z tego złoża, pozostawiają je zawsze nietkniętym dla innych” (Taylor, 2001, s. 253). Dlatego działalność tego rodzaju jak praca naukowa czy wszelka twórczość sprawia, że dążenie do właściwych jej „dób wewnętrznych” powiększa ich pulę (nowe odkrycie, myśl czy technika artystyczna wchodzą na stałe do dorobku tych dziedzin i stają się własnością wspólną), a doskonałość, jaką zdobywa jednostka zdolna wytwarzanie lub rozwijającą to, co nowe, wcale nie umniejsza doskonałości innych.

Jeśli z zarysowanej przez MacIntyre'a perspektywy spojrzeć na działalność naukową, widać wyraźnie, iż możliwa jej przypisać nie tylko specyficzne dla tego rodzaju praktyki dobra wewnętrzne, ale również wymienić sporo dóbr zewnętrznych, które towarzyszą tym pierwszym, a niekiedy zdolne są nawet je zdominować i wyprzeć. Na początek warto przywołać typologię Adama Podgóreckiego, który socjologii – nauce społecznej, zaliczanej też często do humanistyki – przypisał pięć zasadniczych funkcji. Za najważniejszą uznał funkcję teoretyczną (formułowanie nowych twierdzeń i hipotez), w dalszej kolejności wymieniał funkcję diagnostyczną (opis i wyjaśnianie rzeczywistości społecznej),

socjotechniczną (dostarczanie wskazówek dla działań praktycznych), demaskatorską i wreszcie – jako jej odwrotność – funkcję apologetyczną (Podgórecki, 1966). Każda kolejna funkcja sygnalizuje ubytek wartości autotelicznych wpisanych w ideał nauki (takich jak rzetelne dążenie do prawdy, obiektywizm, bezinteresowność) i przyrost wartości instrumentalnych o coraz mniej pozytywnych charakterystykach: w pewnym sensie godna szacunku „służebna” rola nauki wobec społeczeństwa (jeśli np. umożliwia mu samozrozumienie i prawidłowe rozpoznanie sytuacji) może zmienić się tu bowiem w rolę ekspercką – tylko „usługową” bądź aż „usługową”, a nawet w rolę „służalczą” – względem opresyjnej władzy (Bukraba-Rylska, 2009). Wszystkie one oznaczają sprzeniewierzenie się (w mniejszym lub większym zakresie) zasadzie obiektywizmu, która – jak się najczęściej uważa – powinna obejmować wolność nie tylko od nacisków politycznych i presji bieżących spraw, ale też od „parafiańskich nakazów lokalnej lub narodowej kultury” oraz „odruchów moralnych” (Gouldner, 1984). Czyli dokładnie tak, jak zalecał Spinoza: *Non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere* („nie wyśmiewać, nie opłakiwać i nie potępiać, lecz zrozumieć”).

W ten sposób postrzegana „obiektywność” wiedzy łączy się wyraźnie z postulatem jej wolności od wartościowania i nakazem powstrzymania się od ocen. Ze stwierdzonych faktów nie muszą wynikać żadne praktyczne orzeczenia ani konsekwencje. Porządek ustaleń naukowych (jej generalizacji i teoretycznych uogólnień) jest bowiem odrębny od porządku praktycznego. Tak widział to również klasyk nauk społecznych, Max Weber, którego koncepcję obiektywizmu można nazwać świecką wersją katolickiej doktryny dwu praw: autonomia nauki względem świata społecznego, a zwłaszcza polityki oznacza zazem niezależność polityki od ustaleń naukowych. Weberowskie ujęcie kwestii obiektywizmu jest jednak szczegółne: dosyć zawikłane i bynajmniej nie jednoznaczne. W dodatku jej autor sam nie zawsze postępował zgodnie z głoszonymi twierdzeniami, jak np. w przypadku akademickiego wykładu *Państwo narodowe a narodowa polityka gospodarcza*, podczas którego sformułował zalecenia bezwzględnej realizacji niemieckich interesów narodowych, nawet kosztem strat ekonomicznych, i charakteryzował polskich chłopów w kategoriach rasowych zaliczając ich do „niżej rozwiniętych typów człowieczeństwa” (Weber, 1998, s. 180). Wprawdzie deklarował on, że polityka nie jest sprawą sali wykładowej, ale jednocześnie dopuszczał możliwość formułowania sądów zaangażowanych politycznie przez samych naukowców – byle poza instytucjami akademickimi. Z kolei państwo powinno pozostawać neutralne względem pracy naukowej, ale zazem przysługuje mu prawo kontroli ocen ferowanych przez profesorów. Przyjęta przez Webera odrębność faktów i wartości okazywała się zatem dogodną zasadą dla obu stron: broniła naukę przed zakusami polityki i zazem politykę przed wpływami nauki; każda z tych dziedzin zachowywała dzięki temu swoją suwerenność wyznaczoną arbitralną regułą decyzyjizmu. W nauce przejawiał się on w wolności wyboru obszaru badań i zastosowanego punktu widzenia, w polityce – uwzględnianiem interesów państwa narodowego (Kocka, 1997).

Nie przypadkiem na pierwszym miejscu wśród możliwych funkcji czy zadania każdej nauki Podgórecki wymieniał rozwijanie teorii, a więc myślenia, które obserwowane empirycznie fakty i zależności potrafi uogólniać i przekształcać w pojęcia oraz relacje abstrakcyjne. Ten walor refleksji teoretycznej podkreślają zwłaszcza filozofowie nauki. Rozróżniają oni „wiedzę” dotyczącą rzeczywistości, „naukę” kreującą *międzyrzeczywistość* przez ustalanie prawidłowości obserwowanych zjawisk oraz ukoronowanie tego wszystkiego, czyli „teorię” odnoszącą się do *nadrzeczywistości*, tego właściwego przedmiotu nauk podstawowych (Mejbaum, 1989, s. 225). Ową *nadrzeczywistość* Karl Popper sytuuje w swoim „III Świecie” – świecie obiektywnych treści myślenia powiązanych logicznymi relacjami. Jest on wprawdzie dziełem ludzkich umysłów i efektem procesów psychologicznych („II Świat”) analizujących zjawiska fizyczne (należące do „I Świata”), ale stanowi obszar autonomiczny, rządzący się własnymi prawami. Na te prawa składają się reguły wnioskowania oraz porządek dyskursu rozumianego jako sposób rozumowania, który wychodząc od punktu początkowego, pozwala doprowadzić refleksję do określonej konkluzji (Cassirer, 2010). I tak nowożytnie przyrodoznawstwo a potem historia koncentrowały się na ustalaniu przyczyn i skutków oraz generalizowaniu wszelkich regularności (Popper, 1999), dla Kartezjusza normą dyskursu była matematyka, określająca proporcje między wielkościami (Cassirer, 2010, s. 21), a Oświecenie rozważało stosunek między konwencjonalnym znakiem (lub naturalną oznaką) a rzeczą oznaczaną, czyli zagadnienia reprezentacji (Foucault, 2006, s. 68). Niezależnie jednak od obranej w danym dyskursie perspektywy teorie, te specyficzne „wytwory egzosomatyczne”, pozwalają na konstruowanie kolejnych teorii oraz na bezpieczne testowanie hipotez: „naukowa krytyka unicestwia nasze teorie zamiast nas samych, eliminuje błędne przekonania zanim one doprowadzą nas do zguby” – podkreśla Popper (Popper, 1992, s. 332). To zaś oznacza możliwość eliminacji błędu bez eliminacji organizmu: „nasze hipotezy umierają za nas” (Popper, 1992, s. 310). W tym właśnie autor *Wiedzy obiektywnej* widzi wartość i walor nauki: „tylko nauka zastępuje eliminację błędów w drodze gwałtownej walki o byt przez racjonalny krytycyzm bez przemocy. Tylko nauka pozwala zastępować zabijanie (świat 1) i zastraszanie (świat 2) przez bezosobowe argumenty świata 3” (Popper, 1992, s. 119).

Zdolność formułowania ogólnych teorii o możliwie szerokim zakresie obowiązywania powszechnie uważa się za główne i właściwe przeznaczenie nauki, a zarazem za sprawdzian jej kondycji. „Najprężej rozwijają się te dziedziny, które inwestują w rozważania teoretyczne” – pisze Ewa Domańska (Domańska, 2012, s. 163). Dobre teorie, a więc takie, które są zdolne przewidywać nowe fakty będą kreować „postępowe programy badawcze” – twierdzi Imre Lakatos – natomiast uogólnienia, które jedynie wchłaniają fakty już znane, są typowe dla „degenerujących się programów badawczych” (Lakatos, 1995, s. 360), są więc znamieniem nieintensywnego, lecz wyłącznie ekstensywnego rozwoju nauki. „Największy i najszybszy postęp w nauce możliw bowiem osiągać jedynie przez

systematyczną pracę nad problemami, których znaczenie naukowe jest ważniejsze od natychmiastowej możliwości praktycznego zastosowania” – podkreśla Talcott Parsons, odwołując się do toczonej zawsze, choć w różnych okolicznościach, dyskusji nad konkretnymi i doraźnymi korzyściami z uprawiania nauk oraz tym bardziej odroczonymi bądź zgoła pozbawionymi walorami praktycznego (Parsons, 1972, s. 471). W tym kontekście warto również przypomnieć zdanie Johna S. Milla, który nawet w takim dziele jak *Zasady ekonomii politycznej* utrzymywał, iż „spekulacja umysłowa musi być uważana za najbardziej wpływową część produkcyjnej pracy społeczeństwa” (Mill, 1965, s. 79). „Nie ma nic bardziej praktycznego niż dobra teoria” – uważa Kurt Lewin (Lewin, cyt. za: Morgan, 1997, s. 398). To przecież głód wiedzy jako takiej, a nie apetyt na jabłka czy popęd seksualny sprawił, że Adam i Ewa okazali nieposłuszeństwo swemu stwórcy – przypomina Richard Sennett (Sennett, 2010, s. 9). Historia wynalazków potwierdza zresztą słuszność takich opinii (Majewski, 2015, s. 185; Szczurkiewicz, 1969).

O innych korzyściach płynących z bezinteresownego uprawiania nauki wspomina się rzadziej, bo są one natury osobistej, prywatnej nie zaś ogólnej i publicznej, niemniej należałoby w tym miejscu i o nich napomknąć. *Libido sciendi*, napiętowane przez teologów jako duchowa pycha, było przecież najczystszy wyrazem pożądania wiedzy dla niej samej. Jednocześnie, na co zwracał uwagę wiek XVIII, stanowiło uprawnione roszczenie duszy ludzkiej pragnącej nie tylko określonej wiedzy na dane tematy, ale zainteresowanej samym procesem myślenia, a zwłaszcza możliwością odkrywania nowych sposobów snucia refleksji. Jak pisał Diderot, chodzi bowiem nie tylko o to, by wiedzieć więcej, ale by potrafić zmieniać dotychczasowy i powszechny sposób myślenia: *pour changer la faconcommune de penser* (Diderot, cyt. za Cassirer, 2010, s. 12). Można więc zapytać, czóž takiego oferuje myślenie? Descartes rozumiał to następująco: „Tak bowiem, jak uczy wiara, że na samym jedynie oglądaniu boskiego mająstata polega najwyższa szczęśliwość przyszłego życia, tak też doświadczamy, że to oglądanie [medytacje – I.B.R.] chociaż o wiele mniej doskonałe, może nam dać najwyższą rozkosz, do jakiej w tym życiu jesteśmy zdolni” (Descartes, 1958, s. 69). W podobny sposób wypowiadało się wielu autorów. „Do snucia tych rozważań popychała mnie jedynie rozkosz, jaką daje próba zrozumienia czegoś” – przyznawał Ortega y Gasset w zakończeniu pracy *Dehumanizacja sztuki* (Ortega y Gasset, 1980, s. 322) i tłumaczył to następująco w *Medytacjach o 'Don Kichocie'*: filozofia jest „ogólną nauką o miłości. W sferze intelektualnej stanowi bowiem najsilniejszy pęd ku wszechobejmującemu powiązaniu” (Ortega y Gasset, 2008, s. 14). Dzieje się tak dlatego, że myślenie filozoficzne oferuje maksymalną iluminację, nazywaną czasami rozumieniem, która zdolna jest „odsłonić w pełnym świetle ogólną perspektywę świata” (Ortega y Gasset, 2008, s. 15), a przyjawszy takie założenie łatwo o konkluzję. „Rozkosz seksualna zda je się polegać na nagłym rozładowaniu nagromadzonego napięcia nerwowego. Przyjemność estetyczna jest nagłym rozładowaniem doznawanych wzruszeń.

Analogicznie też filozofia stanowi jakby gwałtowne rozładowanie potencjału intelektualnego" (Ortega y Gasset, 2008, s. 16). „W zetknięciu z nagim ciałem idei myśl doznaje rozkoszy bardzo podobnej do rozkoszy miłosnej” – tak podsumowywał Ortega y Gasset swoje filozoficzne doświadczenia (Ortega y Gasset, 2008, s. 41). Jan Łukasiewicz, wybitny polski logik, choć uważały, że nauka jako taka jest mało efektowna, żmudna i wymaga pracy „z ołówkiem w ręku”, twierdził zarazem, iż to, do czego prowadzi – czyli odkrywanie prawdy – stanowi bardzo hojną zapłatę. „Każda prawda jest cenna, bo daje człowiekowi, który zdoła ją pojąć i odczuć, pogodne i niczym nie zmącone chwile najczystszej rozkoszy” – pisał w swoim słynnym dziele *O zasadzie sprzeczności u Aristotelesa* (Łukasiewicz, 1987, s. 181). Jeszcze dosadniej wypowiadał się Umberto Eco: „erudycja może dostarczać niemal seksualnych przyjemności” (Eco, 2006, s. 16).

Inni autorzy kładą nacisk na bardziej wysublimowane elementy satysfakcji, jaką oferuje poznanie.

Sądzę, że do nauki, jak i do filozofii – przekonywał Karl Popper – prowadzi tylko jedna droga: polega ona na stawianiu czoła problemowi, dostrzeżeniu jego piękna i zakochaniu się w nim. Z problemem należy związać się węzłem małżeńskim i żyć z nim szczęśliwie, aż śmierć was nie rozłączy, chyba że spotkasz inny, jeszcze bardziej fascynujący problem, albo gdy uda ci się znaleźć dla niego rozwiązanie. Lecz nawet gdy znajdziesz rozwiązanie dla tego problemu, możesz później odkryć ku swej radości, że istnieje cała rodzina czarujących, choć może trudnych problemów – dzieci, dla dobra których powinieneś pracować świadomie aż do końca swych dni (Popper, 1996, s. 37).

Wszystkie przywołane opinie dowodzą, że słuszność miał Platon, kiedy relację między badaczem a przedmiotem jego badania przedstawiał jako bardzo osobistą i głęboką. „Ten, kogo nie łączy z przedmiotem więź pokrewieństwa, nie uczyni widzącym ani łatwości przyswajania wiadomości, ani dobra pamięć; zasadniczo bowiem nie przyjmuje się ten przedmiot na gruncie obcej sobie natury” – pisał w liście VII (Platon, 1987, s. 55). Z kolei Theodor Adorno widział w poznaniu połączenie elementu racjonalnego i mimetycznego – ten drugi oznacza „powinowactwo z wyboru poznającego i poznawanego” (Adorno & Horkheimer, 1994, s. 67), Stanisław Brzozowski pisał, iż „nauka jest tylko pewną postacią sumiennego życia” (Brzozowski, 1990, s. 268), zaś dla Tadeusza Kotarbińskiego było jasne, iż „uprawianie teorii też jest życiem” (Kotarbiński, 1957, s. 185).

Postrzeganie nauki jako bezinteresownego docierania do prawdy okazuje się zatem szczególnego rodzaju działalnością, która absorbuje nie tylko umysł, lecz i osobowość tego, kto się jej oddaje. Z jednej strony wymaga określonych predyspozycji i cech charakteru niekoniecznie akceptowalnych dla otoczenia: „kiedy pograżonego w lekturze uczonego oderwało od tekstu pukanie do drzwi, otworzył je, udusił przybysza i wrócił do biurka” – taką anegdotę cytuje Robert K. Merton (Merton, 1982, s. 58), ale z drugiej strony – jako systematycznie uprawiana praktyka – prowadzi do osiągania doskonałości w danej dziedzinie,

czyli (zgodnie z Arystotelesowską teorią moralną) rozwija pożądane i cenione cnoty. „Wiedza jest cnotą” – twierdził Arystoteles. Co jednak ważne, wymiar indywidualny i osobowy pracy naukowej łączy się z kontekstem zbiorowości, która – dokładnie tak, jak widział to Arystoteles, św. Tomasz, a współcześnie MacIntyre – jest niezbędna do jej należytego funkcjonowania. Znane i często przywoływanie powiedzenie Bernarda z Chartres: „Jesteśmy karłami, którzy wspięli się na ramiona olbrzymów. W ten sposób widzimy więcej i dalej niż oni, ale nie dlatego, ażeby wzrok nasz był bystrzejszy lub wzrost słuszniejszy, ale dlatego, iż oni dźwigają nas w górę i podnoszą o całą gigantyczną wysokość” (Bernard z Chartres, cyt. za Le Goff, 1995, s. 183) odnosi się do wertykalnego aspektu tej relacji. Ma ona również aspekt horyzontalny, to znaczy obejmuje nie tylko poprzedników, lecz także wszystkich aktualnych współpracowników – osoby, z którymi się współpracuje bądź rywalizuje, badaczy wybitnych, ale też mniej znaczących.

O znaczeniu takich właśnie „kolektywów myślowych” dla wypracowania określonego „stylu myślowego” umożliwiającego konstrukcję „faktu naukowego” i dokonywanie odkryć pisał Ludwik Fleck (Fleck, 2007). Jego perspektywa wpisuje się w znany spór między zasadą arystokratyzmu i demokratyzmu w nauce: czy zawdzięcza ona swój właściwy rozwój genialnym jednostkom pracującym w odosobnieniu, czy też dobrze dobranym zespołom badawczym. Janusz Goćkowski, wybitny autorytet w kwestiach naukoznawstwa, nie eliminuje żadnej z tych zasad, uzając każdą z nich za potrzebną i korzystną – obie one są dla niego niezbędne, bo komplementarne (Goćkowski, 1984, s. 120). Przywołuje w tym celu słynny szkic Thomasa S. Eliota *Literat a nauki klasyczne*, który zwracał uwagę na konieczność istnienia nie tylko największych pisarzy, ale też tych drugo- i trzeciorzędnych. Dopiero wszyscy oni razem tworzą właściwe środowisko literackie: zapewniają ciągłość tradycji, wzajemną inspirację i wymianę myśli, nawet jeśli niektóre z nich okazują się nietrafione (Eliot, 1972). Podobnie sprawy się mają i w nauce. D'Alembert twierdził, iż historia nauk i sztuk obejmuje „nasze poznanie, nasze mniemania, nasze spory i nasze omyłki” (D'Alembert, cyt. za Cassirer, 2010, s. 204), a Fichte tak postrzegał rozwój każdej nauki: „falszywe twierdzenia są zwykle wypierane przez równie fałszywe twierdzenia przeciwnie i dopiero znacznie później odnajduje się leżącą pośrodku prawdę. Taki jest los nauki” (Fichte, 1996, s. 156). Aby jednak ten los mógł się dopełnić, potrzebni są nie tylko szacowni antenaci, owe olbrzymy, o których mówił Bernard z Chartres, ale też liczne i bardzo zróżnicowane zbiorowości złożone zarówno z olbrzymów, jak i z karłów – wszyscy oni mają bowiem swoją rolę do odegrania, a wyniku ich wspólnej pracy nigdy nie da się przesądzić z góry.

Najbardziej znana koncepcja ethosu naukowego została sformułowana przez Roberta K. Mertona na marginesie jego zainteresowań socjologią nauki (Merton, 1982). Uznając naukę za zorganizowaną działalność społeczną Merton przypisał tej instytucji społecznej następujące cztery cechy: uniwersalizm,

„komunizm”, bezinteresowność i zorganizowany sceptycyzm. Zasada uniwersalizmu odnosi się do powszechności kryteriów oceny wyników, ale też do zasad rekrutacji badaczy – powinny one być wyłącznie merytoryczne. „Komunizm” oznacza możliwość współpracy i dzielenia się informacją tak, aby stanowiła ona własność wszystkich – podstawowe odkrycia nauki są produktem współpracy i stanowią własność wspólną. Bezinteresowność wyklucza jakiekolwiek interesowne zaangażowanie badacza – „czysta” nauka „w żadnym wypadku nie może przyjąć służebnej roli wobec teologii, ekonomii lub państwa” (Merton, 1982, s. 571). Wreszcie zorganizowany sceptycyzm polega na zaniechaniu wszelkiej rutyny i nieustannej gotowości podawania w wątpliwość ustaleń nawet największych autorytetów. To samo miał na myśli Stanisław Ossowski, kiedy pisał, że do obowiązków badacza należy „brak posłuszeństwa w myśleniu” (Ossowski, 1956). Wszystkie wymienione cechy składają się na pojęcie ethosu nauki, przez co Merton rozumiał „zabarwiony emocjonalnie zespół zasad, norm, przekonań i wartości, które uczony uważa za zobowiązujące go moralnie” (Merton, 1982, s. 580). Chociaż późniejsze wersje socjologii nauki (np. P. Bourdieu czy R. Collinsa) kładły nacisk na takie nieodłączne i „arcyludzkie” elementy wszelkiej działalności, a więc także intelektualnej, jakimi są rywalizacja, dystynkcja czy chęć wyróżnienia się, to jednak Mertonowska wizja zachowuje swoje znaczenie jako najpełniejsza artykulacja przynajmniej deklarowanych wartości ethosowych, czyli „dób wewnętrznych”, o jakie warto zabiegać w nauce. A ponieważ mają one charakter moralny, tworzą pożądany wzór badacza naukowego, wyznaczają idealny model jego tożsamości, czyli – w najogólniejszym sensie – konstytuują jego profesjonalną „duszę”.

Jeżeli zatem z wyznaczonej przez Mertona perspektywy spojrzeć na koncepcję dwudziestowiecznej i obecnej nauki, widać wyraźnie, czym różni się ona od założonych ideałów. Już w napisanej w 1937 roku tekście *Społeczne role uczonych a historyczne cechy wiedzy* Florian Znaniecki przedstawił typologię „uczonych”, wyróżniając w tej grupie „badaczy” (odkrywców i teoretyków), „scholarzy” (działających w obszarze wiedzy – poszukiwaczy prawdy, systematyków, przyczynkowców, bojowników prawdy, popularyzatorów i eklektyków-erudytów) oraz „mędrów” (osoby angażujące się w kwestie praktyczne – technolodzy, rzecznicy, arbitry, ideolodzy). W powstałej trzy lata później pełniejszej wersji tej pracy, zatytułowanej *Społeczna rola uczonego* rozwiniął swoje charakterystyki, zwracając uwagę na różne formy odstępowania od właściwej roli uczonego-twórcy, który pomaga dorobek myśli ludzkiej w „świecie prawd obiektywnych”. Za jedną z takich zyskujących na popularności ról (zwłaszcza w społeczeństwach demokratycznych) uznał sylwetkę uczonego zaangażowanego w działalność publiczną. Jak pisał:

[oto] zjawiają się tysiące mędrców małego formatu gotowych powiedzieć z mównicy, z platformy, ze szpalt gazety, ze stron czasopisma, z rozgłośni radiowej, co ludzie winni myśleć o wszystkim. Chociaż tacy mądrali potrafią bez chwili wahania ująć wszystko, o czym się wypowiadają, w kategoriach religijnych cnót lub

dobra moralnego, sprawiedliwości lub piękna, politycznej skuteczności lub ekonomicznej użyteczności, eugeniki lub dobrobytu, [ich – I.B.R] sposób interpretowania faktów pokazuje, że bądź nie mają oni pojęcia o rosnącym zasobie obiektywnej wiedzy, bądź też dowolnie wybierają z tej wiedzy tylko to, co pasuje do ich aksjologicznego myślenia (Znaniecki, 1984, s. 362).

To, co dzisiaj nazywa się powołaniem intelektualistów lub zadaniem socjologii publicznej, w oczach Znanieckiego rysowało się zatem w niekoniecznie pozytywnym świetle. O tym, że miał on rację, przekonują wypowiedzi dzisiejszych badaczy, którzy zapatrują się sceptycznie na opinie wygłasiane przez wielu modnych autorów. Przykładem może tu być zdanie Johna Goldthorpe'a na temat dorobku takich autorów jak Wallerstein, Giddens czy Beck. Goldthorpe, wybitny brytyjski teoretyk i zarazem solidny badacz empiryczny, uważa, iż wartość intelektualna tego, co głoszą jest „co najmniej wątpliwa”, ich wnioski są „w oczywisty sposób nieprawdziwe” i dlatego uczyniliby najlepiej „zabierając się do porządkowej lektury profesjonalnych czasopism” zamiast szerzyć „intelektualny blef i fanfaronadę” (Goldthorpe, 2012, ss. 161–163).

Na jeszcze inne wypaczenia właściwej roli uczonego zwracał uwagę Charles W. Mills w opublikowanej w 1959 roku książce *Wyobraźnia socjologiczna*. Tym, którzy praktykują „wielką teorię” (zwłaszcza Parsonsowi) zarzucał, iż w gruncie rzeczy przemycią w swoich analizach ideologiczne przesłanie, które polega na „uprawomocnianiu stabilnych form dominacji” (Mills, 2007, s. 109). Z kolei badaczy empiryków krytykował za „abstrakcyjny empiryzm”, gdyż nie proponowali oni jego zdaniem „żadnej nowej koncepcji natury społeczeństwa”, ograniczając się do gromadzenia faktów, które poddane obróbce statystycznej dają w najlepszym razie wyniki prawdziwe, ale „miałkie” i „trywialne”. Główne bezpieczeństwo widział jednak Mills w ukierunkowaniu nauki amerykańskiej na „liberalną praktyczność”. Jej horyzonty poznawcze opisywał w kategoriach małomiasteczkowej, a nawet wiejskiej mentalności, sprowadzonej do poglądów klasy średniej na „postęp społeczny” i wyznawanej przez nią wiary w konieczność „przystosowania” (Mills, 2007, s. 164). Uformowani w ten sposób uczeni są „coraz mniej buntowniczy intelektualnie, a coraz bardziej praktyczni administracyjnie” (Mills, 2007, s. 171), ich teorie przesiąkają „moralizatorstwem” (s. 161), sama nauka staje się podatna na menedżerskie i manipulacyjne wykorzystanie (Mills, 2007, s. 177), zaś instytucje akademickie podlegają biurokratycznej kolonizacji. Kolejne generacje studentów i badaczy nieuchronnie stają się coraz bardziej „dogmatycznie”, cechuje ich „zabójcze ograniczenie umysłu” (Mills, 2007, s. 184) i brak bezinteresownej ciekawości intelektualnej.

Należą oni – pisał Mills – do zubożałych humanistycznie, energicznych, ambitnych techników, którzy zostali pozbawieni możliwości nabycia wyobraźni socjologicznej przez wadliwy tok edukacji i deprawujący wpływ popytu. Można jedynie mieć nadzieję, że gdy dostateczna liczba tych młodych ludzi osiągnie w swojej karierze poziom docentury, dzięki jakiejś mutacji intelektualnej uświadomią oni sobie fakt, że oto ich los nie zależy już od nagich królów (Mills, 2007, s. 185).

Jak widać, diagnoza Millsa okazuje się całkiem bliska realiom funkcjonowania nauki w Polsce. W latach 60. polska socjologia fascynowała się importowanymi z USA typowymi dla badań empirycznych metodami ilościowymi (badania sondażowe). Ich wyniki interpretowano według klucza psychologii społecznej i zgodnie z założeniami neopozytywizmu (Kilias, 2017, s. 163), choć te podejścia były już ewidentnie przestarzałe i kontestowane na Zachodzie (Mokrzycki, 1990, ss. 16–21). Ta bezkrytyczna recepcja „nowinek” odbyła się kosztem zaniechania i zaniedbania innych, uprawianych wcześniej z powodzeniem metod, zwłaszcza jakościowych, które dotąd stanowiły „wizytówkę” polskiej socjologii w świecie – metody monograficznej i dokumentów osobistych (Kwaśniewicz, 1993, 1999). Tak jak w przypadku socjologii amerykańskiej empiryczna socjologia w Polsce miała dostarczać uzasadnienia dla działań władz: „socjologia polska lat 60. i 70. Skierowana była bardziej na zagadnienia określane przez władze i ich życzenia niż na społeczeństwo i jego rzeczywiste problemy” – zauważał Jan Lutyński (Lutyński, cyt. za Podgórecki, 1995, s. 26). Tego rodzaju „przyspieszone produkowanie efektów, na które było w danej chwili zapotrzebowanie” nazywano „efektem metodologii Łysenki” (Życiński, 1990, s. 80), a Stanisław Amsterdamski podkreślał szczególne ryzyko pojawiania się takich patologii w ustrojach totalitarnych. Grożą one życiu naukowemu w sytuacji, „kiedy nauka powiązana jest instytucjonalnie z ekonomiką i polityką (co współcześnie jest zjawiskiem powszechnym na całym świecie) i kiedy ponadto instytucjonalizacja dokonuje się w ramach totalitarnego systemu rządzenia” (Amsterdamski, 1994, s. 156).

Po roku 1989, a zwłaszcza po roku 2000, nastąpił okres przeszczepiania na grunt polski modelu „liberalnej praktyczności” oraz związanego z tym rozrostu biurokracji, jako cech dominujących w polityce naukowej państwa. Nacisk na praktyczne wykorzystanie wyników badań (zgodnie z hasłem „gospodarka oparta na wiedzy”) musi doprowadzić do podobnych zjawisk, jak te diagnozowane na Zachodzie. W pracy *Nauka skorumpowana? O niejasnych związkach nauki i biznesu* Sheldon Krimsky wymienia zabójczą dla obiektywizmu i bezinteresowności komercjalizację nauki, konflikty interesów badaczy zatrudnionych na uczelniach, ale jednocześnie zasiadających w spółkach i radach nadzorczych koncernów lub pełniących role ekspertów i konsultantów oraz prywatyzację wiedzy (obowiązek zachowania w tajemnicy odkrycia, zamiast dzielenia się nim ze społeczeństwem naukową i społeczeństwem). Wszystko to zamienia, jego zdaniem, naukę akademicką w naukę postakademicką, korporacyjną, przemysłową, a ta rzadzi się już innymi prawami (prawo handlowe, własność intelektualna, patenty) i nie respektuje wolności akademickiej – zwłaszcza w sytuacji, gdy w coraz większym stopniu finansowanie instytucji naukowych przejmuje sektor prywatny. Oznacza to wywłaszczenie społeczeństwa z dostępu do nauki i dysponowania jej wynikami, powoduje erozję etycznych standardów i rodzi obawy uczonych: „społeczność naukowa zaczyna się obawiać o swoją duszę” – pisze Krimsky (Krimsky, 2006, s. 98).

Obecnie polska nauka zmaga się przede wszystkim z plagą grantozy, punktozy i parametryzacji, które wyznaczają kształt życia naukowego i prowadzą do zdiagnozowanych wcześniej na Zachodzie patologii. Nacisk na pozyskiwanie projektów jest oczywiście pochodną kiepskiego finansowania jednostek naukowych, ale stanowi ogromną stratę czasu badaczy, którzy zamiast czytać, pisać, uczestniczyć w życiu naukowym oraz prowadzić badania, jakie uważają za słusze, zmuszeni są dostosowywać swoje plany do aktualnych priorytetów (integracja europejska, społeczeństwo obywatelskie, pandemia), aplikować i wypełniać coraz bardziej skomplikowane formularze, w których znajdują się m.in. takie bezsensowne zalecenia, by (przykładowo) scharakteryzować spodziewane wyniki badań. „Żaden naukowy prognosta – obojętne: uczyony czy komputer – nie może za pomocą metod naukowych podać swych własnych przyszłych wyników” – tłumaczył Karl Popper (Popper, 1999, s. 11), ale najwyraźniej ta opinia nie trafia do ministerialnych urzędników ani ekspertów zatrudnianych przez NCN.

Wymóg publikowania za wszelką cenę prowadzi z kolei do nadprodukcji tekstów, które nigdy nie powinny ukazywać się drukiem. Tomasz Szlendak nazywa instytucje akademickie zmuszone do zajmowania się taką działalnością „manufakturami makulatury”. Jego zdaniem, wskutek takich wymagań uniwersytety stały się wielkimi wytwórniami zadrukowanego papieru, którego nikt potem nie czyta, gdyż tego rodzaju publikacje nie wnoszą do nauki nic nowego ani istotnego (Szlendak, 2001). Sytuacja ta potwierdza tylko słuszność przestróg, jakie formułował ponad sto lat temu Nietzsche.

Chcąc szybko rozwijać naukę, doprowadzicie ją szybko do ruiny – pisał w niewczesnych rozważaniach – kura zmuszona do pośpiesznego składania jajek, zdycha. Spójrzcie na uczonych, czy nie wyglądają jak umęzione kury? Gdakać potrafią więcej niż kiedykolwiek, bo częściej znoszą jaja, ale te jaja są coraz mniejsze, choć książki coraz grubsze (Nietzsche, 1996, s. 136).

Wreszcie przeliczanie produkcji intelektualnej na punkty oznacza fetysyzację arbitralnie wyznaczonej hierarchii czasopism i wydawnictw i odbiera środowisku naukowemu prawo do autonomicznego formułowania ocen wyłącznie na podstawie kryteriów merytorycznych i własnego osądu – to, jak zauważa Krystyna Romaniszyn, grozi utratą „intelektualnej suwerenności” (Romaniszyn, 2013) i „wasalizacją nauki w Polsce” według określenia Jacka Jadackiego. Nie należy też pomijać oczywistego faktu, że nawet w najlepiej wyselekcjonowanych czasopismach zdarzają się teksty słabe, a w peryferyjnych – świetne: „nie suknia zdobi człowieka, podobnie i nie miejsce publikacji czyni ją wartościową” (Jadacki, 2011). Dla polskich badaczy, zmuszanych do publikowania za granicą oznacza to dodatkowo rezygnację z tworzenia rodzimych środowisk i szkół naukowych, pielęgnowania lokalnych tradycji i kultywowania narodowego dorobku (nieradko prekursorskiego względem ośrodków zagranicznych) czy też samodzielnego wyznaczania kryteriów, a więc zamienia ich *de facto* w petentów kołatających do cudzych instytucji i dobijających się o uznanie w rzekomo

najlepszych światowych ośrodkach. O tym, że pozory mylą pisali Alan Sokal i Jean Bricmont (Sokal & Bricmont, 2004) i od tamtej pory lista prowokacji i innych przypadków demaskujących faktyczny poziom naukowy różnych czasopism uważanych za „najlepsze” tylko się wydłużała. Przekonanie o istnieniu jednej i wzorcowej nauki uprawianej na Zachodzie rozwiewają zresztą coraz częściej sami autorzy zachodni – *vide* polemika Burawoya z Piotrem Sztompką, nazwanym przez tego pierwszego „ostatnim pozytywistą” (Burawoy, 2011; Sztompka, 2011), jest natomiast – jak widać z tej polemiki – gorliwie podtrzymywane na peryferiach światowego pola akademickiego, gdzie w dodatku działają szczególnie aktywni „hunwejbini parametryzacji”. Podobnie Raewyn Connell pisze z przekonaniem o potrzebie rozwijania teorii z globalnego Południa, które mogą wnieść wiele nowego do koncepcji formułowanych w Centrum światowego pola akademickiego (Connel, 2018), natomiast Tomasz Zarycki dowodzi, że uznanie hegemonii Centrum prowadzi do niekorzystnego „podziału prac” w obszarze nauki, gdzie krajom uznany za przodujące przyznaje się prawo do konstruowania teorii, a krajom peryferyjnym pozostawia się dostarczanie danych empirycznych potwierdzających słuszność cudzych generalizacji (Zarycki, 2016). Na jeszcze jeden aspekt tej sytuacji zwraca uwagę Michał Głowiński, podkreślając, że wymóg publikacji w języku angielskim i w tzw. dobrych czasopismach prowadzi do „nudużyć i głupiej formalistyki”.

Nastąpiła niesamowita biurokratyzacja życia akademickiego w Polsce – odpowiadając Głowiński na sugestię prowadzącego wywiad, że naukowcy stają się podwładnymi urzędników – Kiedy się porównuje stan obecny z tym, co się działa w PRL-u, to paradoksalnie PRL wygląda na całkiem liberalne państwo, w którym było zaufanie do ludzi zajmujących się nauką (Głowiński, 2018, s. 63).

Wszystkie opisane zjawiska, słusznie nazywane patologiami, są dowodem na to, że współcześnie uprawianie nauki przebiega pod coraz większą presją doczesności, co pociąga za sobą rezygnację z wartości wpisanych w tradycyjny ethos badacza i zastępowanie właściwych pracy naukowej „dób wewnętrznych” przez obce jej istocie „dobra zewnętrzne”. Zamiast postulowanego przez Mertona „uniwersalizmu” dominuje rywalizacja i kanibalizm akademicki; „komunizm” wypierany jest przez okrywanie tajemnicą i ukrywanie wyników po to, by tym korzystniej je opatentować i sprzedać; „bezinteresowność” ustępuje zatem miejsca wyrachowaniu i wręcz prostytuowaniu nauki (oraz samych naukowców); „zorganizowany sceptyczyzm” spotyka się z niechęcią nie tylko decydentów czy sponsorów, lecz nawet środowisk naukowych, które czują się zgrożone krytyką ze strony kolegów, gdyż ta godzi w ich interesy materialne oraz pozycję. Stąd zaniechanie „podstawowej powinności myśliciela”, jaką jest „iść za swym umysłem do jakichkolwiek wyników mógłby go zaprowadzić” (Mill, 2005, s. 43) i uwiad cnoty „profundyzmu”, jak ją określał T. Kotarbiński (Kotarbiński, 1986, s. 253), stąd naruszenia wolności akademickiej polegającej na prawie „do wyrażania poglądów skrajnych” (Krimsky, 2006, s. 328), stąd odejście

od zasady, że w nauce „można pytać o wszystko, że z wszystkiego można robić zagadnienie i że można natarczywie pytać dalej, chociaż inni są już zaspokojeni” (Ossowska, 1984 s. 514), stąd odstępstwo od postawy cechującej prawdziwą naukę, która „zawsze musi być gotowa do samobójstwa, żeby odrodzić się w nowym kształcie” (Ortega y Gasset, 2019, s. 20). W ten oto sposób dokonuje się zaprzeczanie „duszy” naukowca określonej zasadami *sub specie aeternitatis* doraźnym okolicznościom, które determinują jego drugą duszę – mniej lub bardziej interesowną i koniunkturalną.

Najbardziej jednak przygnębiające wydaje się to, że taki stan rzeczy jest – przynajmniej po części – dziełem samych naukowców, niezdolnych przeciwstać się presji nie tylko politycznej czy ekonomicznej, ale nawet biurokratycznej. „Gdzie się podziali wszyscy intelektualiści?” – woła dramatycznie Frank Furedi, diagnozując w instytucjach naukowych utratę autonomii, standaryzację, infantylizację i banalizację jako skutek ich kolonizacji przez biurokrację. Furedi na tym nie poprzestaje, gdyż wskazuje winnych: to „kolaboranci reżimu”, to „kliki resortowych filistrów”, to wszyscy censorzy, eksperci od zapewniania jakości, konsultanci do spraw rozwoju i audytorzy – rekrutujący się wszak z szeregow pracowników nauki (Furedi, 2008, s. 113) – wszyscy oni przyczyniają się do dewaluacji autorytetu nauki, erozji autonomii instytucji akademickich i sprzeniewierzenia się badaczy ich ethosowi. Niestety, ale to trafna diagnoza: najbardziej niepokojący u ludzi nauki jest „stosunek środowiska do naruszeń etyki” – podkreślał niedawno Jan Woleński (Woleński, 2017, s. 3); „to my sami, ludzie nauki, pracownicy uniwersytetów, zabijamy uniwersytet” – twierdzi Piotr Zamojski (Zamojski, 2015, s. 11). Na zakończenie tych rozważań trzeba więc zadać podstawowe pytanie: czy naprawdę system został zorganizowany z tak szatańską przemyślnością, iż bezsilna wobec niego okazuje się cała wiedza, jaką dysponuje humanistyka (np. na temat sztuki argumentowania i przekonywania) oraz nauki społeczne, a zwłaszcza socjologia (z jej znajomością mechanizmów władzy, technik manipulacji i wywierania wpływu, zasad funkcjonowania instytucji, także biurokratycznych, sposobów organizowania obywatelskiego nieposłuszeństwa, ruchów społecznych, a choćby i rewolucji) czy też wina leży raczej po stronie samych badaczy tak nieudolnie korzystających ze swojej wiedzy bądź też wzbraniających się uczynić z niej jakiś praktyczny użytek? A może te dwie nader niefortunne okoliczności zachodzą jednocześnie?

Bibliografia

Amsterdamski, S. (1994). O patologii życia naukowego. W *Tertium non datur? Szkice i polemiki* (ss. 155–203). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Brzozowski, S. (1990). *Idee: Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*. Wydawnictwo Literackie.

Bukraba-Rylska, I. (2009). *Służebna i służąca rola socjologii oraz inne kwestie*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Burawoy, M. (2011). The Last Positivist. *Contemporary Sociology*, 40(4), 396–404. <https://doi.org/10.1177/0094306111412512a>

Cassirer, E. (2010). *Filozofia Oświecenia* (T. Zatorski, Tłum.). Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. <https://doi.org/10.31338/uw.9788323534341>

Connell, R. (2018). *Teoria z globalnego Południa: W stronę ogólnoświatowej nauki o społeczeństwie* (P. Tomanek, Tłum.). Nomos.

Descartes, R. (1958). *Medytacje o pierwszej filozofii* (K. Ajdukiewicz & M. Ajdukiewicz, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Domańska, E. (2012). *Historia egzystencjalna: Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Eco, U. (2006). Pozytki z erudycji. *Forum*, 40, ss. 16–18.

Eliot, T. S. (1972). Literatura a nauki klasyczne. W *Szkice krytyczne* (J. Niemojowski, M. Niemojewska, & E. Porębowicz, Tłum.; ss. 338–357). Państwowy Instytut Wydawniczy.

Fichte, J. G. (1996). *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma* (P. Dybel, Tłum.). Fundacja „Aletheia”.

Fleck, L. (2007). *Style myślowe i fakty: Artykuły i świadectwa* (F. Schmaltz, S. Werner, & C. Zittel, Red.). Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.

Foucault, M. (2006). *Słowa i rzeczy: Archeologia nauk humanistycznych* (T. Komentant, Tłum.). Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria.

Furedi, F. (2008). *Gdzie się podziali wszyscy intelektualiści?* (K. Makaruk, Tłum.). Państwowy Instytut Wydawniczy.

Głowiński, M. (2018). Wywiad: Kondycja nauki. *Akademia*, 3, 62–67.

Goćkowski, J. (1984). *Autorytety świata uczonych*. Państwowy Instytut Wydawniczy.

Goldthorpe, J. (2012). *O socjologii: Integracja badań i teorii* (J. Słomczyńska, Tłum.). Wydawnictwo IFiS PAN.

Gouldner, A. (1984). Anty-Minotaur, czyli mit socjologii wolnej od wartościowania. W E. Mokrzycki (Red.), *Kryzys i schizma: Antyscentystyczne tendencje w socjologii współczesnej* (T. 1, ss. 13–42). Państwowy Instytut Wydawniczy.

Horkheimer, M., & Adorno, T. (1994). *Dialektyka Oświecenia: Fragmenty filozoficzne* (M. Łukasiewicz, Tłum.). Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.

Jadacki, J. (2011, sierpień). Czy Kopernik zasługiwałby na tytuł profesora? *Rzeczpospolita*, 159, A 6-7.

Kilias, J. (2017). *Goście ze Wschodu: Socjologia polska lat sześćdziesiątych XX wieku a nauka światowa*. Zakład Wydawniczy „NOMOS”.

Kocka, J. (1997). *O historii społecznej Niemiec*. Wydawnictwo Poznańskie.

Kotarbiński, T. (1957). *Wybór pism* (T. 1). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Kotarbiński, T. (1986). *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*. Ossolineum.

Krimsky, S. (2006). *Nauka skorumpowana?: O niejasnych związkach nauki i biznesu* (B. Biały, Tłum.). Państwowy Instytut Wydawniczy.

Kwaśniewicz, W. (1993). Badania monograficzne. *Kultura i Społeczeństwo*, 37(3), 153–160.

Kwaśniewicz, W. (1999). O potrzebie rewitalizacji badań monograficznych: Nowe wyzwania metodologiczne dla socjologii akademickiej. *Ask: Research and Methods*, 8(1), 43–50.

Lakatos, I. (1995). *Pisma z filozofii nauk empirycznych* (W. Krajewski & W. Sady, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Le Goff, J. (1995). *Kultura średniowiecznej Europy* (H. Szumańska-Grossowa, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Łukasiewicz, J. (1987). *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

MacIntyre, A. (1996). *Dziedzictwo cnoty: Studium z teorii moralności* (A. Chmielewski & J. Hołówka, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Majewski, P. (2015). *Tekstualizacja doświadczenia: Studia o piśmiennictwie greckim*. Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.

Mejbaum, W. (1989). Powiedzmy „instrumentalizm”. W H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, & M. Siemek (Red.), *Racjonalizm – nauka – społeczeństwo* (ss. 223–237). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Merton, R. K. (1982). *Teoria socjologiczna i struktura społeczna* (E. Morawska & J. Wertenstein-Żuławski, Tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.

Mill, J. S. (1965). *Zasady ekonomii politycznej i niektóre jej zastosowania do filozofii społecznej* (E. Taylor, Tłum.; T. 1). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Mill, J. S. (2005). *Utylitaryzm; O wolności* (A. Kurlandzka & M. Ossowska, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Mills, C. W. (2007). *Wyobraźnia socjologiczna* (J. Mucha, Red.; M. Bucholc, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Mokrzycki, E. (1990). *Socjologia w filozoficznym kontekście*. Polska Akademia Nauk; Instytut Filozofii i Socjologii.

Morgan, G. (1997). *Obrazy organizacji* (Z. Wiankowska-Ładyka, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Nietzsche, F. (1996). *Niewczesne rozważania*. Wydawnictwo Znak.

Ortega y Gasset, J. (1980). *Dehumanizacja sztuki i inne eseje* (P. Niklewicz, Tłum.). Czytelnik.

Ortega y Gasset, J. (2008). *Medytacje o „Don Kichocie”* (J. Wojcieszak, Tłum.). Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.

Ortega y Gasset, J. (2019). *Idee, przeświadczenia, historia* (I. Kania, Tłum.). Wydawnictwo Aletheia.

Ossowska, M. (1984). O pojęciu godności. W *O człowieku, moralności i nauce: Miscellanea*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Ossowski, S. (1956). Powinności badacza. *Przegląd Kulturalny*, 13, 19–35.

Parsons, T. (1972). *Szkice z teorii socjologicznej* (A. Bentkowska, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Platon, (1987). *Listy* (M. Maykowska, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Podgórecki, A. (1966). Pięć funkcji socjologii. *Studia Socjologiczne*, 3, 225–242.

Podgórecki, A. (1995). *Społeczeństwo polskie* (Z. Pucek, Tłum.). Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.

Popper, K. (1992). *Wiedza obiektywna: Ewolucyjna teoria epistemologiczna* (A. Chmielewski, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Popper, K. (1996). *Świat skłonności* (A. Chmielewski, Tłum.). Znak.

Popper, K. (1999). *Nędza historyczmu* (S. Amsterdamski, Red.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Romaniszyn, K. (2013). *Rolnictwo w McŚwiecie*. W D. Kasprzyk (Red.), *Nie tylko o wsi: Szkice humanistyczne dedykowane Profesor Marii-Wieruszewskiej-Adamczyk* (ss. 61–88). Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. <https://doi.org/10.18778/7969-011-4.04>

Sennett, R. (2010). *Etyka dobrej roboty* (J. Dzierzgowski, Tłum.). Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.

Sokal, A., & Bricmont, J. (2004). *Modne bzdury: O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów* (P. Amsterdamski, Tłum.). Prószyński i S-ka.

Szczurkiewicz, T. (1969). *Studia socjologiczne*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Sz lendak, T. (2001). Manufaktura makulatury: Akademicka (nad) produkcja umysłowa. *Głos Uczelnii*, 2001, 9–12.

Sztompka, P. (2011). Another sociological utopia. *Contemporary Sociology*, 40(4), 388–396. <https://doi.org/10.1177/0094306111412512>

Taylor, C. (2001). *Źródła podmiotowości: Narodziny tożsamości nowoczesnej* (M. Gruszczyński, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Weber, M. (1998). Państwo narodowe a narodowa polityka gospodarcza. W *Polityka jako zawód i powołanie: Wybór pism* (A. Kopacki & P. Dybel, Tłum.; ss. 172–195). Znak.

Woleński, J. (2017). Zadania dla inteligencji. *Odra*, 3, 5–12.

Zamojski, P. (2015). Praktykowanie universitas. *Bliza*, 1, 7–12.

Zarycki, T. (2016). *Polska jako peryferie*. Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Znaniecki, F. (1984). *Społeczne role uczonych* (J. Szacki, Red.; Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Życiński, J. (1990). *Trzy kultury: Nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska*. Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”.

The Researcher's Ethos – Between the Temporal and the *Sub Specie Aeternitatis* Perspective: Reflections of a Sociologist

Summary

Academic work requires continuous confrontation of the general principles of scientific ideals and the researcher's ethos with the specific circumstances in which science is practised. From this point of view, it can be said that each scientist has two souls: one dependent on the context at hand, the other trying to live up to the eternal ideal. The current circumstances of Polish science pose particular challenges for scholars. This chapter analyses several elements which contribute to the current situation (the scientific policy adopted in Poland, bureaucracy, financing sources, ideological disputes, autonomy of academic units) and confronts them with the requirements of ethos.

Keywords: two souls of a scientist, functions of science, *libido sciendi*, menace to science, global academic field

Rozdział 2

Czechów troska o duszę (dusza jako projekt polityczny według założeń Jana Patočki)

Beata Kubok

Uniwersytet Warszawski, Warszawa
ORCID: 0000-0003-3608-8860
e-mail: b.kubokova@uw.edu.pl

Streszczenie

Jan Patočka nazywany Sokratesem z Pragi, uczeń Husserla i kontynuator jego myśli fenomenologicznej, sporą część swego dorobku filozoficznego poświęcił myśli platońskiej – szczególnie w jej wymiarze dotyczącym pojmowania duszy. Jednym z konceptów wyłaniających się z myśli Platona jest pojmowanie duszy jako projektu politycznego. W tak rozumianej duszy Patočka widzi sposób na istnienie społeczeństwa bardziej sprawiedliwego i samodoskonalącego się, pielęgnującego cnoty wywodzące się z życia greckiej *polis*. Choć zapewne nie był zwolennikiem *thymos* – tej części duszy, która stanowi nie tyle o jej waleczności, a raczej popędliwości, to właśnie jemu przypadło w udziale oddać życie w imię Alethei – greckiego uosobienia prawdy.

Słowa kluczowe: Jan Patočka, dusza jako podstawa europejskiej koncepcji człowieka, platońska troska o duszę Jana Patočki, nowe *polis*

2.1. Wstęp

W słynnej *Obronie Sokratesa* znajduje się następujące zdanie skazanego na śmierć filozofa:

Bo przecież ja nic innego nie robię, tylko chodzę i namawiam młodych spośród was i starych, żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo jak o duszę, aby była jak najlepsza (Platon, 2002a, s. 30a).

Do myśli tej nawiązywał Jan Patočka, który uważało, że sokratyczno-platońska troska o duszę jest jedną z podstaw europejskiego myślenia o człowieku i, jak się wkrótce przekonamy, także o państwie. To właśnie troska o duszę, zdaniami czeskiego filozofa, stanowi opokę dziedzictwa europejskiego i wyróżnia europejskość na tle innych systemów społeczno-filozoficznych oraz ośrodków geograficzno-kulturowych:

Sprawiedliwy i prawy jest zaś człowiek dzięki temu, że się *troszczy o duszę*. Dziedzictwem klasycznej filozofii greckiej jest troska o duszę. Troska o duszę oznacza, że prawda nie jest raz na zawsze dana ani nie jest sprawą samego tylko rozumienia i przyjęcia do wiadomości, lecz że jest trwającą przez całe życie, z głębiającą, samo-kontrolującą, samojednoczącą praktyką myślowo-życiową [...] jest jedną z możliwości bytu, który ma w sobie źródło ruchu, decydowania o swym byciu i o swym niebyciu (Patočka, 1998, ss. 111–112).

Powołując się na swojego mistrza, Edmunda Husserla, Patočka stwierdza, że kultura europejska jako jedyna ze wszystkich kultur światowych jest kulturą rozumienia, kulturą, gdzie we wszystkich istotnych sprawach życiowych rozumienie odgrywa decydującą rolę. W dziedzictwie europejskim troska o duszę przeobraża się w wyniku upadku *polis* oraz Imperium Rzymskiego, nabiera bowiem charakteru starań nad kodyfikacjami systemów prawnych w sferze całej *oikumenę*, „przy czym zachodniochrześcijańskie *sacrum imperium* wytwarza znacznie szerszą ludzką społeczność niż dawna społeczność rzymsko-śródziemnomorska, a zarazem narzuca dyscyplinę człowiekowi wewnętrznemu i pogłębia go. Troska o duszę jest więc tym, co stworzyło Europę – tezy tej można bronić bez obawy o przesadę” (Patočka, 1998, s. 113).

Zanim jednak troska o duszę przeistoczyła się w inne rodzaje aktywności ludzkiej (choćby w dziedzinie prawa czy nauki, w której chodzi o nieustanne, mówiąc językiem popperowskim, podważanie wcześniej odkrytych reguł i praw), czeski filozof zwraca uwagę na pewien rodzaj „negatywizmu”¹ objawiający się w sposobie prowadzenia przez Sokratesa i Platona dialogu.

Byli to ludzie – jak pisze czeski filozof w *Esejach heretyckich z filozofii dziejów* – którzy nie przyjmowali rzeczywistości tak, jak się przedstawiała, lecz jako coś wstrząsającego – ale na tej podstawie dochodzili do wniosku, że możliwe jest jakieś specyficzne, inne życie, inny kierunek życia, coś, jakby nowy grunt, na którym dopiero można wymierzyć, co jest, a czego nie ma. Byli o tym tak przekonani, że banalnej i naiwnej rzeczywistości rzucili wyzwanie [...] ; jednym z powodów,

¹ Na temat *Negatywnego platonizmu* zob. dalej podrozdział 4. Dlaczego Patočka musiał umrzeć. Zob. także przypis 19 niniejszego tekstu.

dla których z takim napięciem czytamy wciąż dzieła Platona, a zwłaszcza dzieło o państwie, jest fakt, że w sposób klasyczny został tam określony stosunek człowieka duchowego do ogółu (Patočka, 1998, ss. 222–223).

2.2. Platońska koncepcja duszy w ujęciu autora *Esejów heretyckich*

W skomplikowanej i niejednorodnej materii dotyczącej różnych wyobrażeń duszy opisanych przez Platona² najbardziej znanym przekazem jest koncepcja dotycząca trójpodziału duszy, a raczej jej trzech „władz”. W *Państwie* Platon wyróżnia część rozumną duszy (τό λογιστικόν), część pożądliwą (τό επιθυμητικόν) oraz część popędliwą (τό θυμοειδές) (Platon, 2020, ss. 439d – 441a). Także w *Timajosie* zostaje dokonany podział duszy na trzy części: dusza podzielona jest na nieśmiertelną (część odpowiadająca rozumnemu aspektowi duszy) oraz śmiertelną, która z kolei dzieli się na dwie części. Jedna odpowiada popędliwości i umieszczona jest w sercu, druga, umieszczona w brzuchu, to część pożądliwa (Platon, 2002b, ss. 70d–71; Tylak, 2011).

W dialogu *Fajdros* winę za upadek duszy ponosi między innymi niejednorodna struktura duszy, która porównana została do zaprzęgu ciągniętego przez dwa konie, nad którymi powinien zapanować kierujący zaprzęgiem woźnica. Jeden z koni jest doskonały, drugi natomiast zdecydowanie różni się od pierwszego. Przyczyna upadku duszy tkwi przede wszystkim w trójpodziale jej władz. Woźnica zaprzęgu, czyli rozum, musi zapanować nad dwiema pozostałymi władzami (jak można wnioskować z porównania z *Państwem* – popędliwą i pożądliwą). Można przypuszczać, że konie w zaprzęgu odpowiadają za część pożądliwą i popędliwą duszy. Woźnica, o czym wspomina sam Platon, jest kierownikiem duszy, czyli rozumem [na podstawie (Tylak, 2011, ss. 38–42)].

W swoim eseju pt. *Troska o duszę jako istota nauczania Platona oraz jej trzy podstawowe aspekty* (Patočka, 1992, ss. 65–69) oraz innych pracach z cyklu *Evropa a doba poevronpská* (Patočka, 1992) czeski filozof skupił się na tej platońskiej opowieści o duszy, która miała wymiar polityczny i była pożyteczna dla sprawnie funkcjonującego państwa. W jego reinterpretacji wszystkie trzy aspekty duszy są sobie równe, a każda część duszy podejmująca wysiłek na

² Platon w opisie duszy posługuje się często mitem eschatologicznym, by pokazać drogę duszy w zaświaty, a także rodzaj kar i nagród, które po „sądzie ostatecznym” są jej przydzielane. Opisy tego, co dzieje się z duszą po śmierci, spełniają przede wszystkim funkcję katartyczną, oddziałując, poprzez wywołanie trwogi i lęku, na zmianę postawy moralnej u odbiorcy. Najbardziej problematycznym dialogiem, przedstawiającym tematykę metempsychozy, jest *Fajdros*, gdzie wcielenie – przeistoczenie się duszy w ciało – stanowi karę dla duszy, która uległa złu. Jej skrzydła bowiem, które unoszą duszę ku górze, nie karmiły się dostatecznie pięknem, dobrem i mądrością – atutami boskości. Na podstawie: Tylak, 2011; zob. także Pawłowski, 2007; Woyczyński, 2000.

rzecz troski o siebie samą znajduje się w nieustannym ruchu (*v pohybu*). „Nierozumne” części duszy nie są karane poprzez upadek i przyjęcie mniej wartościowego od pierwiastka duchowego ciała, tak jak miało to miejsce w wyżej przytoczonym micie, lecz znajdują się w innym planie rzeczywistości. Część popędliwą duszy (chodziłoby więc o narowistego konia w powyższej opowieści) umieszcza Patočka w planie *doksy*³, która jednak zdaniem filozofa nie oznacza degradacji, albowiem

troska o duszę oznacza jedność i brak jedności, rozdwojenie, trwanie oraz rozlinkyście się, dokładność oraz nieokreśloność. Oba przeciwnostawne zjawiska są tak samo fundamentalne. Troska o duszę zawiera się w obu podstawowych możliwościach duszy, w dwu krajobrazach, w których się porusza (Patočka, 1992, ss. 68–69)⁴.

Według platońskiej koncepcji, pisze Patočka, dusza nieodłącznie związana jest z rozumem. To właśnie myślenie odpowiedzialne jest za dobro i doskonaleenie się duszy. „Duszę potrafimy zrozumieć a jej podstawę uchwycić i zobaczyć tylko wtedy, kiedy się o nią troszczymy” (Patočka, 1992, s. 66). W jaki sposób potrafimy zadbać o duszę? – poprzez zadawanie pytań w trakcie rozważań na jej temat (*tázající se myšlení*), poprzez, używając dzisiejszej nomenklatury, nieustanne dialogowanie i negocjowanie. Dialog może przebiegać nie tylko między dwiema osobami, ale również w samotnej duszy. Ważna jest więc sama gotowość do nieustanego problematyzowania – gotowość do podjęcia refleksji, w której zawarta jest pewność, „że nie ma ona końca” (Patočka, 1992, s. 67), pewność, że człowiek w każdej chwili może podważyć to, co przed chwilą uchodziło za pewnik. Chodzi więc o doświadczenie człowieka, który jest zdolny do stawiania pytań dotyczących tematów, które wydawały się oczywiste i niewymagające namysłu. Tym samym człowiek staje się wiecznym poszukiwaczem, „jednak ten rodzaj *epoché* jest jak najbardziej pozytywny” (Patočka, 1992, s. 67). Patočka wprowadza tu więc starogrecki termin *ἐποχή* oznaczający ‘powstrzymanie się od sądu’, wzięcie w nawias pewności co do założeń i przekonań. Tym samym nawiązuje nie tylko do filozofii starożytnych sceptyków, lecz również do swojego nauczyciela Edmunda Husserla i jego założenia fenomenologicznego, polegającego na momencie pewnego zawieszenia sądów, od którego zaczyna się nowy namysł filozoficzny⁵. Następnie czeski przedstawiciel fenomenologii charakteryzuje *logos* jako to, co jest „ksztaltowane [*frázovaný*] pytaniami i odpowiedziami i umożliwia częściowe oraz wstępne przedsądy” (Patočka, 1992, s. 67). Są one nośne i aktualne pomimo nieustannie dokonywanej korekty w trakcie dalszego stawiania pytań. W ten sposób powstaje ruch [*pohyb*]

³ Stgr. δόξα, ‘złudzenie’, ‘niepewne mniemanie’

⁴ Tłumaczenie BK na język polski fragmentów pochodzących ze zbioru esejów *Evropa a doba poevropská* (Patočka, 1992). W cytatach został zachowany pierwotny zapis redakcyjny, dotyczący pisania terminów starogreckich wielką literą.

⁵ Zob. np. Kajfusz, 2015; Łaciak, 2013.

mentalny nieznany we wcześniejszej, demokryckiej filozofii. *Logos* staje się niekończącym się, wiecznym ruchem, iskrą w poszukującej duszy, iskrą wskrzeszającą światło, które żywi się własnym ogniem. Podstawowymi doświadczeniami duszy są aporia, zakłopotanie i niewiedza, które stanowią zapowiedź drogi. Dzięki temu dusza, będąc w drodze, kształtuje samą siebie. Jest odważna w nieustającej problematyizacji, mądra w swojej niewiedzy, w świadomości nieznanego, zachowawcza, zdyscyplinowana i sprawiedliwa (Patočka, 1992, s. 68).

2.3. Do czego *thymos* potrzebny?

W swoim eseju *Polis⁶ jako projekcja duszy* (Patočka, 1992, ss. 74–86) czeski filozof zwraca uwagę na fakt, że Platon nie traktował troski o duszę jako zagadnienia:

odseparowanego indywidualum [*izolovaného jedince*], przyglądającego się z oddali badacza. *Polis* jest bowiem uduchowiona za sprawą członków wspólnoty będących w ruchu; jest wyraźnym obszarem, dzięki któremu, z pomocą owego OPSIS TÓN ADÉLÓ TA FAINOMENA⁷, można odczytać strukturę duszy, co nie jest możliwe w wypadku jednostki. Podobnie jak Demokryt stosujący geometryczną analogię od formy widocznej gołym okiem do formy niewidzialnej, tak wzrok śledzącego strukturę *polis* w jej genezie, przenika do pojedynczej duszy... (Patočka, 1992, s. 75).

Platon był więc przekonany, że struktura *polis* ze swoją hierarchią i podziałem na stany i klasy, czyli aktualnie istniejący ustroj, uwidacznia napięcia istniejące w pojedynczej duszy. Sensem takiego napięcia i nieustającej rotacji, dokonującej się w duszach członków wspólnoty, jest powstanie nowej *polis* – państwa stosującego zasady sprawiedliwości i stały model wychowawczy. Żeby taka nowa *polis*⁸ powstała potrzebne są: po pierwsze indywidualna troska o duszę, po drugie motywacje skupione wokół przywódców dbających o duchowy rozwój, dokonujący się w „ruchu, zwanym PAIDEIA” (Patočka, 1992, s. 79).

Decydującym momentem urzeczywistnienia nowej wspólnoty jest włączenie się w ruch odnowy – czy też duchowe odrodzenie wewnętrznej części duszy, jaką jest *thymos*: „Wielki konflikt, który trzeba skonsolidować w pojedynczej duszy, jest zarazem istotnym zagadnieniem nowego państwa. Jest

⁶ Patočka stosuje termin *obec*.

⁷ Anaksagoras: „Fenomeny umożliwiają zobaczyć to, co nieobjawione”. Tłumaczenie cytatu za redakcją, w: Patočka, 1992, s. 71, przypis 1.

⁸ Platon-Patočka piszą o wspólnocie, gdzie można nie dziedziczą swojego bogactwa, tendencje do bogacenia się zostają powstrzymane, zaś władza nie ma charakteru autonomicznego w sensie niekontrolowanego spożytkowania mocy. Jest to władza przywódców duchowych, potrafiących temperować różne napięcia powstające między bogactwem, rozkoszą i ambicjami (Patočka, 1992, s. 77).

umiejscowiony w środkowej części duszy, nazywanej THYMOS" (Patočka, 1992, s. 82). Następnie Patočka zadaje pytanie, na czym polega funkcja tej części duszy, skoro nie posiada ona swojego „obiektu”. Nie jest ona na pewno pojedynczą ekspresją, której przejawem jest cierpienie, ból czy strach, chociaż ma bliskie powiązania z impulsywnością i złością⁹. *Thymos* działa w sposób gwałtowny i zmusza człowieka do zaangażowania. Może jednak przeistoczyć się w przemoc, w chęć efektownego popisywania się swoim kunsztem cielesnym. Wtedy traci na sile i pozbawia się swojej mocy sprawczej. Pozytywną stroną *thymos* jest ochrona samego siebie, pod warunkiem zrozumienia samego siebie (*sebeporozumění*). Nie chodzi jednak o zwykłą emanację siły i wystawianie na pokaz swojej tężyzny fizycznej. Chodzi o przekraczanie instynktu samozachowawczego, o przekraczanie własnej małości, legitymizację osobistego zaangażowania (Patočka, 1992, s. 83).

Redakcja tekstu Patočki tłumaczy *thymos* jako ‘płomienną część duszy, siermięźność’¹⁰. Z kolei profesor Paul Lee charakteryzuje ten element duszy jako witalność (*vitality*), śmiałość (*courage*), duchowość (*spirit*), zwracając uwagę, że w języku angielskim termin *thymos* stał się określeniem gruczołu grasicy (*Thymus gland*), znajdującego się w śródpiersiu górnym, tym samym w bliskości serca. Jest ona odpowiedzialna w pewnym wieku za system immunologiczny ludzkiego organizmu¹¹. Nektórzy badacze upatrują w *thymos*¹² powinowactwo z indyjskim *tapas* (‘praelement’, ‘żar kosmiczny’, ‘źródło prawdy i prawa’), z tłaczącym się w duszy żarem, który jest zarazem rodzajem ascezy. Podobnie jak *thymos* spala negatywne namętności wewnętrz duszy i utrzymuje jej ruch we właściwym kierunku – kierunku dobra (Kouba, 2011, ss. 11–12)¹³.

W części duszy, jaką jest *thymos*, istnieje problematyczny sposób skonfliktowania innych obszarów duszy: *epythimii* (‘pragnienie’, ‘pożądliwość’) i *logistikonu* (‘rozumna część duszy’), ponieważ *thymos* może doprowadzić do szczególnych napięć między nimi. Patočka dodaje, że *thymos* walczy z naszą małością, jest miejscem konfliktu w nas samych, a konflikt ten odzwierciedla się również w *polis* (Patočka, 1992, s. 83).

⁹ Patočka dodaje, że również małe dziecko posiada swoje *thymos*, ponieważ szybko się złości, nie cechując go więc na razie działania rozumne. Wynika z tego, że dusza istnieje, bez względu na to, czy jesteśmy jej świadomi czy nie i czy świadomie ją kształtuujemy. Wraz z narodzinami dziecka, przychodzi z nim na świat.

¹⁰ Patočka, 1992, s. 82, przypis 1.

¹¹ Na podstawie: TEDx Talks, 2014.

¹² Od wyrazu *thymos*, który w starożytnej Grecji był synonimem odwagi i siły pochodzi także nazwa rośliiny, jaką jest tymianek (*Thymi herba*). W Egipcie balsamowano nim zwłoki, legioniści rzymscy przed bitwą kąpali się w jego naparach, żeby nabraci siły. Rycerzom, którzy przed turniejami przywiązywali pęczki tymianu do zbroi, miał on zapewnić odwagę i waleczność. W antycznej Grecji był używany również do leczenia dróg oddechowych. W tymianek została przemieniona Leukotea, córka Kadmosa i Harmonii. Na podstawie: Kopaliński, 2003, ss. 406–407.

¹³ Por. także Jurewicz, 2002, s. 172.

Istnienie nowej *polis* zakłada między innymi istnienie grupy strażników, którzy dobrowolnie poddadzą się ascezie – nie będą oni posiadać majątku prywatnego ani rodziny. Warunkiem zatrudnienia ich w tej funkcji będzie przestrzeganie właściwego traktowania obywateli jako swoich braci oraz bezwarunkowy wymóg wewnętrznego opanowania¹⁴.

Patočka nazywa strażników przywódcami duchowymi¹⁵, którzy wychowywani są w duchu *paidei*¹⁶, posiadającej zdaniem czeskiego filozofa dwa oblicza. Strażnicy byliby edukowani w ramach *paidei* (I). W jej duchu wychowywaliby się strażnicy, ćwiczący się w „odwaźności”, osiągający kondycję pełnej gotowości do bycia odważnym. Bycie odważnym jednak nie konotuje tych właściwości, które obecnie (a także w wiekach poprzednich) mamy na myśli. W Państwie Platona bowiem strażnicy, podlegający wysoko wyspecjalizowanej samokontroli, rezygnują z bogactw, posiadania majątku, przeżywania przyjemności, „z fizycznej kontynuacji własnego życia po śmierci w postaci potomstwa [...], bez tak radykalnej i trwałe zmiany odważnych przywódców duchowych rzeczywista obywatelska *polis* jest niemożliwa” (Patočka, 1992, ss. 84–85). W duszy strażników dokonuje się pewien zwrot/obrót (*obrat*)/odwrót od rzeczy doczesnych na rzecz spraw duchowych oraz publicznych, oczyszczenie własnego życia osobistego z komponentów zbędnych. W ten sposób strażnicy mogą intensywniej oddziaływać na wszystkich obywateli w duchu szerzej rozumianej *paidei* (II), która doprowadzi do praktykowania przez wszystkich *sophrosyne*¹⁷ (‘rozsądek’, ‘rozumność’, ‘roztropność’).

Praktykowanie to wymaga jednak ćwiczeń, zarówno duchowych jak i fizycznych. Na straży tak pojętych ćwiczeń duszy stoi *nomothet* (‘sędzia’, ‘ustawodawca’). W interpretacji Platona–Patočki prawdziwym arbitrem nie jest sędzia,

¹⁴ Następnie Patočka wprowadza do swoich rozważań wątpliwości Arystotelesa co do tego punktu Państwa, ponieważ uczeń Platona od razu zauważał, że istnienie w polis dwu tak skrajnie sprzecznych grup – jednej opartej na ascezie i pozbawieniu tych środków, które posiada grupa zrabiających obywatele, doprowadziłoby do nieuchronnego konfliktu i rozbicia polis. Jednak również sam Platon, zdaje się, wprowadzając postać Adejmanta, który wypowiada HÓN ESTI MEN HÉ POLIS TÉ ALÉTHEIÁ („Państwo należy do strażników”) jest świadom tego niebezpieczeństwstwa (Patočka, 1992, s. 83; Platon, 2020, s. 419 a3).

¹⁵ Chodziłoby więc o inne znaczenie, anizeli przypisujemy obecnie strażnikom. Możemy wręcz zastanawiać się nad zmianą desygnowu. Obecnie strażnik to ten, który pilnuje porządku w strefie publicznej, nie zaś „porządku duchowego”.

¹⁶ Wyraz tłumaczony jako ‘wychowanie’, czasami ogólnie jako ‘kultura’. W swoim artykule Patočka wprowadza dwa rodzaje *paidei*.

¹⁷ *Sophrosyne*, stgr. Σωφροσύνη. U Platona koncept ten można tłumaczyć na różne sposoby. Na przykład: „I przez co jest męski poszczególny człowiek, i w jaki sposób, przez to i państwo jest męskie, i to w taki sam sposób. Jeżeli o działalność chodzi, to ze wszystkim tak samo z obu stron” (Platon, 2020, ss. 441a–441d); także ‘trzeźwość osądu’, ‘samokontrola’, ‘unikanie ekscesu’, ‘właściwe zachowanie’, ‘podporządkowanie się dyscyplinie’, ‘posłuszeństwo’. U Arystotelesa cnota panująca nad trzema żądzami cielesnymi – jedzeniem, piciem, seksualnością (Arystoteles, 2012, s. 1118a). Koncepcja ta zostanie przejęta przez chrześcijaństwo pod postacią czterech cnót kardynalnych.

który rozstrzyga spory wynikające ze złych przepisów, lecz ten, kto potrafi rozwiązać wewnętrzne konflikty przebiegające w duszy. Wtedy mamy do czynienia z prawdziwym *nomotheth*, który swój cel osiąga dzięki stosowanym „metodom wychowawczym” (Patočka, 1992, s. 85). *Nomothet* dogląda ćwiczeń duszy zarówno w jej wyższej warstwie (*logistikon*), tak i w środkowej (*thymos*), dba o harmonijny przepływ energii między nimi:

[...] dusza zwrócona w kierunku bytu właściwego pełna jest energii, ponieważ oddaje się panującemu LOGOS, reflekując samą siebie oddaje się harmoniom muzyki; harmonie te wywierają wpływ na THYMOS, potrafią go spętać i poskromić tak samo jak Orfeusz swym śpiewem ujarzmiał dziką przyrodę. Tym samym THYMOS skupia się na ćwiczeniach fizycznych – energii, która przechodzi przez całe ciało. Jeżeli THYMOS całkowicie tendencji tej się podporządkuje, dusza zgrubieje [...]. Dla THYMOS więc jest właściwe, żeby został ukołysany i osiągnął spokój w taki sposób, żeby nie upadł w letarg czy w zapomnienie. Stan ten można osiągnąć dzięki harmonii – właściwemu połączeniu wychowania muzycznego z gimnastyką. To zadanie należy do sędziów (*nomothethi*), na ich barkach spoczywa troaska o duszę; podstawa nowej *polis* opiera się właśnie na tej harmonii (Patočka, 1992, s. 85).

Do ćwiczenia duszy niezbędny jest więc ruch, nieustanne wyzwalanie energii, oddanie się nakazom *logosu* oraz harmonii muzyki. Podporządkowanie się muzycznej harmonii ma za zadanie spętanie oraz ograniczenie *thymos* w taki sposób, by mógł on rozwijać swoją energię, która przechodzi przez całe ciało i znajduje swoje ujście w ćwiczeniach cielesnych. Harmonia, której dogląda *nomotheth* jest istotna, by ciało nie podporządkowało się całkowicie energii pochodzącej z *thymos*. Droga ta w ostateczności prowadzi do *bebaiosis* (’niezłomność’, ’prawomyślność’) nie tylko tych, którzy są mocni duchem, ale również tych obywateli, którzy wykazują mniej energii, czerpią natomiast inspirację ze wzorów postępowania przywódców duchowych¹⁸ (Patočka, 1992, s. 86).

Ostatecznie *thymos* jest dla Patočki rodzajem witalnego i instynktownego pierwiastka duszy, stanowiącym o jej waleczności, podejmującym walkę w obronie pozytywnych wartości *polis*. Patočka, pisząc o przekraczaniu samego siebie oraz instynktu samozachowawczego, ma być może również na myśli cechę, świadczącą o zdolności do poświęcenia się, skumulowaną w figurze Sokratesa. Już na samym początku eseju zwraca uwagę na postać Sokratesa jako na pełnomocnika Bożego, którego *polis* ofiarowała w sposób bezbożny, tym samym sprowadziła na siebie gniew Boży w postaci upadku państwa. Przetrwać może tylko dziedzictwo Sokratesa, to znaczy tylko *polis* odrodzona w duchu jego nauki. „Sprawiedliwego i prawdziwego czeka śmierć przy męczeńskim ślu- pie, na krzyżu, lecz również odrodzenie w nowej *polis* [...] Wskrzeszenie prawdy

¹⁸ Patočka zwraca uwagę na fakt, że w późniejszych dziełach Platona (*Polityk, czyli o władzy królewskiej; Prawa, czyli o prawodawstwie*) nie ma już wyraźnej wzmianki o strażnikach jako odzielnym stanie, problem przywództwa duchowego jednak pozostaje.

i sprawiedliwości nie jest już kwestią Bożego pełnomocnika, lecz jego spadkobierców [...]” (Patočka, 1992, s. 75)¹⁹.

2.4. Dlaczego Patočka musiał umrzeć²⁰

W *Esejach heretyckich z filozofii dziejów* czeski fenomenolog przywołuje trzy postawy życiowe ustalone przez Platona:

Pierwsza droga to droga Sokratesa pokazującego ludziom rzeczy takimi, jakimi są one w rzeczywistości, pokazywanie świata, który jest ciemny, problematyczny i którego nie posiadamy. Droga ta prowadzi do konfliktu, a następnie do śmierci.

Druga droga to ta, którą wybiera Platon. To wycofanie się z życia publicznego, z kontaktu ze światem i społeczeństwem, emigracja wewnętrzna²¹.

Trzecia możliwość to zostanie sofistą, a więc kimś, kto tylko udaje (Patočka, 1998, ss. 223, 229).

Pomimo że porównania, zwłaszcza te, które dzieli różnica kilku, a nawet kilkunastu wieków, bywają karkołomne, pokuszono się o tezę, że czeski platonik i fenomenolog, który tworzył w zaciszu swego gabinetu, pod koniec swojego życia wkroczył na drogę Sokratesa. Dla wielu, znających profesora jako stroniącego od swarów życia publicznego, energia, z jaką przedstawiał założenia nowopowstałego ruchu obywatelskiego w niesprawiedliwej i tyrańskiej *polis*²², od

¹⁹ Por. także: „Analizując pojęcie wolności, autor Platona i Europy odwołuje się do ważnych, choć krańcowych postaw człowieka, takich jak ofiara i heroizm, w których dostrzega on najbardziej autentyczną relację człowieka do siebie samego i do świata. Pojmowana w ten sposób ofiara staje się najradikalniejszym wypełnieniem człowieczeństwa każdego z ludzi. Innymi słowy, w ruchu, który wiedzie aż do kresu odkrywanego bycia, człowiek widzi, jak w akcie poświęcenia się ofiary otwiera się przed nim jego człowieczeństwo, a jednocześnie zyskuje on wgląd w najczystszą postać wolności. Zdaniem Patočki, ruch transcendowania, ruch wolności w swym negatywnym aspekcie, to znaczy jako urzeczywistnienie władzy dystansowania się i problematyzacji wszelkiego danego sensu [...], prowadzi do »czegoś wyższego niż człowiek, do czegoś powyżej, z czym ludzka egzystencja jest nierozerwalnie związana i bez czego istotny prąd naszego historycznego życia wyczerpuje się«. Człowiek jest więc w swoim człowieczeństwie wezwany do poddania się próbie własnej wolności w imię czegoś jednocześnie, »co przed nim« i czegoś »wyższego«, jest to także wezwanie skierowane do człowieka wolnego, którego możliwości przekraczają to, co dane” (Drwięga, 2014, ss. 247–248).

²⁰ Jako syngnatariusz Karty 77 Patočka został poproszony o przyjęcie funkcji rzecznika (wraz z V. Havlem i J. Hájkiem) Karty 77. Bezpośrednią przyczyną śmierci Patočki było jedenastogodzinne przesłuchanie na posterunku policji po spotkaniu z holenderskim ministrem spraw zagranicznych Maxem van der Stoellem. Zmarł na udar mózgu, w szpitalu, 13 marca 1977 roku.

²¹ Po śmierci Sokratesa Platon założył (ok. 387 r. p.n.e.) na północ od Aten szkołę filozoficzną nazwaną od miejsca powstania Akademią. Akademię zlikwidował dopiero Justynian w 529 roku jako ostatnią placówkę pogańskiej myśli greckiej (Kopaliński, 1985, s. 22).

²² Československá socialistická republika (Czechosłowacka Republika Socjalistyczna), 1960–1990.

grudnia 1976 roku do marca następnego roku (w którym nastąpiła jego śmierć), była zaskakująca. Podążając tokiem rozumowania samego Patočki, jego duszą zauważał więc witalny i waleczny *thymos* podejmujący dialog w obronie wartości *polis*. Kwestię tę na gruncie filozoficznym podejmuje trzydzieści lat wcześniej sam Patočka w swojej publikacji pt. *Negatywny platonizm* (Patočka, 2007), zastanawiając się nad rodzajami doświadczenia – doświadczeniem, które mamy oraz doświadczeniem, którym jesteśmy:

[...] wolność ma do czynienia z doświadczeniem: doświadczenie, w które się angażuje, jest doświadczeniem ryzyka, za które można przyjąć odpowiedzialność lub przed którym można się uchylić [...] doświadczenie niezadowolenia wobec tego, co dane i tego, co zmysłowe, które nasilając się prowadzi do zrozumienia, że to, co dane zmysłom nie jest ani wszystkim, ani decydującym dla bytu (cyt. za Drwięga, 2015, ss. 159, 160).

Z powyższych cytatów wyłania się znaczenie przeżyć negatywnych. Nie omijają one wolności, która oznacza również uaktywnienie się w tej sferze działalności człowieka negatywności. Filozofowie²³ zajmujący się spuścizną Patočki zwracają uwagę na ciekawy aspekt jego filozofii, polegający zaskakująco na odrzuceniu przez czeskiego filozofa sfery idei platońskich, a także wyjście poza perspektywą subiektywnej fenomenologii Husserla (Drwięga, 2015; Kajfusz, 2015). Czeski filozof bowiem bierze z platonizmu nie tyle to, co dotyczy idei, a więc wiecznych wzorów rzeczy, lecz raczej to, co odnosi się do *chorizmos* związanym z doświadczeniem wolności, z tym co oddziela, dystansuje, odseparowuje i neguje. Platonizm jest tu pojmowany od swojej negatywnej strony, gdzie wolność nie powinna być ujęta jako droga do jakiegoś prawdziwego bytu, którym są idee (Drwięga, 2015, ss. 161–162), ponieważ wolność ściśle wiąże z fermentem, działaniem, a więc i z *thymos*, który jest wiecznym ruchem, nie mającym końca.

Bibliografia

Arystoteles. (2012). *Etyka Nikomachejska* (D. Gromska, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Drwięga, M. (2014). Człowiek w filozofii Jana Patočki i Józefa Tischnera. *Folia Philosophica*, 32, 233–264.

Drwięga, M. (2015). O asubiektywnej fenomenologii Jana Patočki. *Kwartalnik Filozoficzny*, 43(4), 151–165.

²³ Por. także publikacje Renauda Barbarasa (przede wszystkim *Le mouvement de l'existence - études sur la phénoménologie de Jan Patocka*, Transparency 2007), z której korzysta Marek Drwięga.

Jurewicz, J. (2002). Ascetyczny żar (tapas) w najstarszych tekstach indyjskich. *Przegląd Orientalistyczny*, 3(4), 171–182.

Kajfusz, J. (2015). *Fenomenologia Jana Patočki a kwestia językowego konstruowania świata*. Academia.edu. https://www.academia.edu/36836871/Fenomenologia_Jana_Patočki_a_kwestia_językowego_konstruowania_świata

Kopaliński, W. (1985). *Słownik mitów i tradycji kultury*. Państwowy Instytut Wydawniczy.

Kouba, V. (2011). *Péče o duši u Jana Patočky a její nezbytnost při konstituci lidství* [Rozprawa bakalarska, Jihočeská Universita v Českých Budějovicích]. <https://theses.cz/id/ece41k/>

Łaciak, P. (2013). Redukcja transcendentalno-fenomenologiczna a modyfikacja neutralnościowa. *Folia Philosophica*, 31, 61–83.

Patočka, J. (1992). *Evropa a doba pøevropská*. Lidové noviny.

Patočka, J. (1998). *Eseje heretyckie z filozofii dziejów* (A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, & J. Zychowicz, Tłum.). Aletheia.

Patočka, J. (2007). *Negativní platonismus*. Oikoymen.

Pawłowski, K. (2007). *Misteria i filozofia: Misteryjne oblicze filozofii greckiej*. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Platon. (2002a). Obrona Sokratesa. W Platon, *Dialogi* (W. Witwicki, Tłum.; T. 1, s. 714). Wydawnictwo Antyk.

Platon. (2002b). Timajos. W Platon, *Dialogi* (W. Witwicki, Tłum.; T. 2, s. 766). Wydawnictwo Antyk.

Platon. (2020). *Państwo* (W. Witwicki, Tłum.) Wydawnictwo Antyk.

TEDx Talks. (2014, maj 22). *The Greeks had a word for it – thymos! Paul Lee at TEDx-SantaCruz* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=BFK9laBVa54>

Tylak, A. (2011). Etyczny wymiar metempsychozy w dialogach Platona. *Collectanea Philologica*, 14, 35–44.

Woyczyński, B. (2000). *O rozwoju poglądu Platona na duszę*. Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

The Czechs' Care for the Soul (The Soul as a Political Project According to the Presuppositions of Jan Patočka)

Summary

Jan Patočka, called the Socrates of Prague, was a student of Husserl and a promulgator of his phenomenological thought. He devoted a large part of his philosophical work to Platonic thought – especially in its dimension concerning

the understanding of the soul. One of the concepts emerging from Plato's thought is that of the soul as a political project. Patočka sees a way for the existence of a more just and self-perfected society, cherishing the virtues derived from the life of the Greek *polis*. Although he was probably not a supporter of *thymos* – that part of the soul that is not so much about its bravery, but rather impulsiveness, it was him who fell to die in the name of Aletheia, the Greek personification of truth.

Keywords: Jan Patočka, the soul as the basis of the European concept of man, Patočka's Platonic care for the soul, new *polis*

Rozdział 3

Spiritualni ekofeminizam i duša, ljudska i životinjska

Suzana Marjanić

Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb

ORCID: 0000-0002-6158-3006

e-mail: suzana@ief.hr

Sažetak

Danas kada je postavljena oštra dihotomija između tijela i uma, s jedne strane, kao utočišta materijalizma, i duše, s druge strane, kao utočišta spiritualnih fenomena, ukratko dokumentiram osnovne postavke spiritualnoga ekofeminizma koje priziva u svome programu i koncepciju duše. Navedene smjernice kontrapunktiram suvremenom tehnološkom transhumanizmu koji u potpunosti negira dušu. Ukratko, ideja transhumizma obećava čovjeku da će kroz tehnologiju nadići svoje okvire – biće, kako je navedeno prokazao Theodore Sturgeon u svome romanu *Više nego ljudski* (1953). Možemo reći da dok je Descartesov racionalizam oduzimao dušu životinji (neljudskim životinjama), transhumanizam čini to isto ljudima (ljudskim životinjama), svim Zemljanimima.

Pritom je zamjetno da radovi radikalnih (kulturnih) i/ili spiritualnih feministkinja (npr. Susan Griffin, Starhawk, Riane Eisler i Charlene Spretnak), iako priznaju povjesnu poveznicu između žena, životinja i prirode, ne podržavaju ni vegetarijanstvo/veganstvo ni pokret za prava, odnosno oslobodenje životinja (npr. Greta Gaard).

Ključne riječi: spiritualni ekofeminizam, duša, prava životinja

3.1. Problematiku životinja/ ne-ljudi najpouzdanije je pratiti preko pitanja o životinjskoj duši

Članak koji slijedi nadovezujem na svoj prethodni članak „Folklorne konцепције duše kao životinje (zoopsihonavigacije): folklorno kršćanstvo kao kontrapunkt kristijaniziranoj dogmi, i danas“ (2020) koji sam izložila na „simpoziju o duši“ 2017. godine (*The Soul in the Axiosphere from an Intercultural Perspective*), zahvaljujući organizatorici Ewi Maślowskoj, a riječ je o izlaganju u kojemu sam, među ostalim, istaknula ulogu Andrewa Linzeya, kao teologa životinja, koji govori o životinjskoj duši (usp. Marjanić, 2020, ss. 588–601). U navedenom sam tekstu pokazala kako je očito da je kršćanska dogma bila uspješna u brišanju folklorne konцепције postmoralne duše kao ptice i/ili duše kao životinja općenito. Pritom je kršćanstvo proklamiralo antropocentrčni svjetonazor da životinje, navodno, nemaju dušu.¹ Tragom navedenoga uputila sam i na istaknutoga zooetičara, filozofa prava životinja Toma Regana koji je, među ostalim, istaknuo kako hinduizam i brojne autohtone američke tradicije smatraju da i životinje posjeduju dušu, a jednak tako i neki kršćanski teolozi (npr. John Wesley, osnivač Evangeličke metodističke crkve) pronalaze biblijske podatke o životinjskoj duši (usp. Regan, 2004, s. 68). Navedeno sam istaknula, odnosno ponovila iz svoga prethodna članka, jer ovim člankom kojim razmatram ulogu spiritualnoga ekofeminizma, odnosno općenito ekofeminističkih pokreta, u kontekstu prava životinja, nastavljam i s temom pitanja životinske duše.

Teoretičarka književne animalistike Ana Batinić pokazuje kako u romanu *Djeca božja* (1946) Petra Šegedina neljudska životinja postoji na tri razine: „stvarne“ životinje u naraciji, životinje u jeziku i imaginaciji te, na trećoj, metafizičkoj razini, na kojoj se autor bavi božanskim životom životinja i pitanjem životinske duše, te u tome kontekstu autorica interpretira i specističku rečenicu „Judi imaju dušu, a živine paru“ iz navedenoga Šegedinova romana. U dijaloškim dionicama romana, kao i putem toka svijesti pojedinih likova, Šegedin propituje dogmu kršćanskog antropocentrizma. Kršćanstvo je u velikoj mjeri ravnodušno prema prirodi i životinjama, a počiva na stavu o čovjeku stvorenom prema Božjem liku koji ima pravo raspolaganja svim ostalim stvorenjima – nerazumnim životinjama (prema Batinić, 2021). Bioetičar Hrvoje Jurić zapaža kako je u Bibliji tako i u drugim religioznim i filozofijskim tekstovima judeo-kršćanske tradicije problematiku životinja/ ne-ljudi najpouzdanije pratiti upravo preko pitanja o životinjskoj duši kao što dijagnosticira i zooetičar Nikola Visković

¹ *Ovaj je tekst sufinancirala Hrvatska zaklada za znanost (projekt IP-2019-04-5621 „Kultura animalistika: interdisciplinarna polazišta i tradicijske prakse – ANIMAL“).

Zasigurno je da je animalizacija duše (*zoopsihonavigacije*), koja je sačuvana u matrici folklornoga kršćanstva, smetala Crkvi. Kao što Mirjam Mencej (Mencej, 1995) ističe, K. Moszyński je ukazao na lingvističku sličnost (u slavenskim jezicima) između latinskih riječi *anima* i *animalis*, te da životinje prema njegovu mišljenju trebaju biti opisane kao *nositeljice života*.

da je etičarima i filozofima u Hrvatskoj (sve do proboga zooetičkih načela u bioetičku nišu koju otvara tek Hrvoje Jurić koji Singerovu bioetiku određuje upitom stoji li njegova kategorija mišljenja uopće u ikakvoj tradiciji) uglavnom "ispod časti govoriti o prirodi i o životinjama kao etičkim vrednotama, odnosno subjektima", s obzirom na to da je kod nas etika "zapela" na kantovsko-hegelijanskom viđenju da životinje ne posjeduju svijest ni duh, pa ih samim time, navodno, ne treba ni uzimati u etička razmatranja (Jurić, 2010; Visković, 1996).

O tome da šamanske prakse svjedoče o pticama kao vodičima duša (pteropsihologija) pisala sam na temelju Eliadeovih razmišljanja u nekim svojim ranijim tekstovima (npr. Marjanić, 2010). Eliade, naime, navodi da se ptičji jezik u šamanskoj praksi obično nauči tako da se pojede zmija ili neka druga navodno magična životinja. Te životinje su spremnici duša mrtvih ili su pak božanske objave. Prema M. Eliadeu potrebno je naučiti njihov jezik, oponašati njihovo glasanje, što je jednako sposobnosti komuniciranja s onostranim ili s nesvjesnim. Eliade u tome kontekstu navodi činjenicu da netko može postati pticom ili da ga prati ptica kazuje da to da je u stanju poduzeti ekstatičko putovanje do neba i onostranog. James George Frazer navodi da razlog zbog kojeg se smatra da posebice zmije donose znanje jezika dolazi iz folklorne predodžbe o podrijetlu zmija. Prema Demokritu, a kako navodi Plinije, zmije su nastale iz pomiješane krvi različitih ptica. Dakle, zmije razumiju jezik ptica jer su u krvnom srodstvu s pticama, jer u njihovim žilama teče krv ptica (Narby, 2012, s. 132). Tako npr. Louis-Vincent Thomas navodi da u tradicijskoj Africi nalazi ono što je Wundt nazivao *životinja-duša*. Naime, narod Mosi iz Gornje Volte (Burkina Faso, do 1984. Gornja Volta, država u zapadnoj Africi) vjeruju da je ljudska duša (*siiga*) životinja (nevidljiva), npr. zmija, krokodil, košuta, zec. Duša je u srodstvu s tom životinjom, ona je iz njenog roda, tako da je ubojstvo zmije ravno ubojstvu nekog stanovnika dočasnoga sela jer će ova umrijeti pošto umre njegova životinja-duša (Thomas, 1980, s. 125)². „Ta moć (račvanje ka imaginarnom) životinje još je jasnija ako posmatramo zmiju – najčešće pitona: rođen iz zemlje kojom gmiže on održava, smatra se, odnose sa misterijama smrti“ (Thomas, 1980, s. 125). Thomas nadalje navodi kako su osjećaji prema kućnim ljubimcima često kompenzatorski transfer: smrt životinje doživljava se kao smrt jednoga dijela sebe (Thomas, 1980, s. 134).

Komunikatorica za životinje Monica Diedrich³ ističe da životinje i ljudi (neljudske i ljudske životinje) mogu imati srodne duše, te da emotivno

² Koristim srpsku verziju knjige gdje je, u duhu srpskog jezika, ime autora napisano fonetski – L.V. Toma. U bibliografskim referencama navodim isto prezime napisano prema standardima hrvatskog jezika, odnosno u izvornom obliku (L.V. Thomas). U popisu literature u uglastim zagradama navodim oznaku prezimena prema srpskom prijevodu.

³ U svojim knjigama autorica svjedoči da dok većina knjiga na temu komunikacije sa životinjama uglavnom se bavi opisima govora tijela i glasanja životinja pri međusobnom razgovoru i razgovoru s ljudima, njezine knjige stavljuju u prvi plan komunikaciju putem vidovitosti i duhovnu dimenziju života životinja. Monica Diedrich ističe kako je proučavanje drevnih tradicija produbilo njezino razumijevanje prirodne povezanosti ljudi i životinja te ukazalo na važnost potrebe iscjeljivanja na sve tri razine – fizičkoj, emotivnoj i duhovnoj.

ispunjene mnogi nisu doživjeli u drugoj ljudskoj osobi već utjehu vide u neljudskoj životinji, „voljenom suputniku“ (Diedrich, 2013, s. 228). Jednako tako kao komunikatorica životinja Diedrich pokazuje i mogućnost razgovaranja s umrlim⁴ životinjama (Diedrich, 2013, s. 195).

3.2. Spiritualni ekofeminizam o životinjskoj duši

Spiritualni ekofeminizam⁵ naravno govori o životinjskoj duši, s obzirom na to da polazi od animizma, no pritom ne zagovara prava životinja. Branka Galić, što se tiče hrvatske teorijske ekofeminističke scene, navodi kako je ekofeminizam utemeljen – na historijsko/simboličkoj vezi žena s prirodom kroz međusobno približavanje interesa između feminizma i ekologije. Tako je u hijerarhijskoj patrijarhalnoj strukturi bića – žena smještena pri samom dnu hijerarhije, tj. između muškarca i ostatka prirode. Struktura rodno-ekološke hijerarhije u društvu i kulturi izgleda, u dvije moguće varijante: prva varijanta govori o tome da je na vrhu hijerarhije Bog, zatim muškarac, žena pa završno priroda, a druga varijanta pokazuje da su priroda i žena zajedno postavljene na dnu navedene patrijarhalne, androcentrične piramide. Ekofeministice su identificirale i povezale ono što je analogno i vrlo slično logici patrijarhalne dominacije – destrukciju prirode i podčinjenost žena. Ono što je zanimljivo ekofeminizmu po sebi nije sličnost između žena i životinja ili žena i prirode, nego sličnost u konceptualnom djelovanju koje opravdava njihovu subordinaciju. Ekofeministice stoga žele razotkriti cjelokupnu strukturu opresivnog mišljenja. Razotkrivanjem kako je opresija žena i prirodnog svijeta konceptualno slična, ekofeministice se nadaju da će usmjeriti analizu na funkcioniranje opresije same (Galić, 1999, ss. 41–55).

Susan Griffin, jedna od predstavnica spiritualnoga ekofeminizma, u svome članku “Održivost i duša / Sustainability and the Soul” (Griffin, 2016/2020)⁶ govori o dolasku na svijet bez duše, u drugom desetljeću 20. stoljeća. Danas kada je postavljena oštra dihotomija između tijela i uma, s jedne strane, kao utočišta materijalizma, i duše, s druge strane, kao utočišta spiritualnih fenomena, suvremeni tehnološki transhumanizam u potpunosti negira koncept duše. Ideja transhumanizma obećava čovjeku da će kroz tehnologiju nadići svoje okvire kako je navedeno prokazao Theodore Sturgeon u svome romanu *Više nego ljudski* (1953). Ukratko, možemo reći da dok je kartezijanizam oduzeo životinji dušu, transhumanizam to čini i čovjeku. Nasuprot tehnološkom transhumanizmu

⁴ Ne koristim specističku odrednicu „uginula“.

⁵ Ekofeminizam obuhvaća različite niše, od liberalnih do ekocentričkih ekofeminizama, pri čemu se u ovome dijelu zadržavam na spiritualnom ekofeminizmu (Booth, 1999; Galić, 1999).

⁶ Članak je izvorno objavljen pod naslovom „Sustainability and the Soul“ u zborniku radova *Ecological and Social Healing: Multicultural Women’s Voices*, ur. Jeanine Cantly, Routledge, 2016, ss. 12–21.

postavlja se organski transhumanizam, koji se može opisati kao potreba za transcendencijom iluzije materijalnog svijeta u kojemu je čovjek zarobljen kroz svoju suženu percepciju.“ Riječ je o holističkom doživljavanju svijeta, no dodaje Krešimir Mišak, ipak „u središtu organskog transhumanizma jest pojedinac koji nadvladava vlastite programe koji ga nesvesno vode kroz život, te zato takav više-od-čovjeka pristup nije kolektivistički nego individualistički“ (Mišak, 2019, s. 50).

Teoretičarke feminističke spiritualnosti tvrde o postojanju imanentnih Božica prije pojave transcendentalnoga Boga, prirodnoj duhovnosti plemenskih ljudi i općenito “paganskim” religijama. Nadalje, govore o energiji “života” koja prožima prirodni svijet, te u tome smislu prakticiraju Wiccu (Wicca, *witchcraft*)⁷ kao oživljavanje rituala štovanja kulta božica, Mjeseca, životinja i ženskog reproduktivnog sustava; slavljenje ženskih tijela. Ukratko, kako to sažima Branka Galić, spiritualni ekofeminizam primjer je afinitetnog ekofeminizma (srodnosti), kombinira slavljenje ženske biološke uloge (majčinstva, uzgajanja) s prirodom kroz slavljenje ženskih tijela i spolnosti (tijelo i spolnost) (Galić, 1999). Točka razlaza između veganskih ekofeministkinja i radikalnih (kulturnih) i/ili spiritualnih feministkinja (npr. Susan Griffin, Starhawk, Riane Eisler i Charlene Spretnak)⁸ nalazi se u tome što spiritualne ekofeministkinje iako priznaju povjesnu poveznicu između žena, životinja i prirode, ne podržavaju ni vegetarijanstvo/veganstvo ni pokret za prava, odnosno oslobođenje životinja (Gaard, 2002, s. 126). Promatranje povezanosti žena i životinja u kulturama božica i u patrijarhalnoj misli nije automatski navelo neke feministice da postanu zagovornice oslobođenja životinja, kako to kritički nadalje ističe Greta Gaard (Gaard, 2002).⁹

⁷ Wicca vjerovanje je dualističko, ali ne u smislu dualizma Dobra i Zla, već dualizma Ženskog i Muškog. „Taj se dualizam ne sagledava kao hijerarhijska opozicija polariziranog para, već se Žensko i Muško vide kao komplementarni aspekti jednog (nalik Yin/Yangu) principa. Većina sljedbenika/ica Wicce vjeruje u neki oblik reinkarnacije, ili transmigracije duše, odnosno u krug rada, smrti i ponovnog rođenja“, kako to u svojoj knjizi o ekofeminizmu sažima teoretičarka ekofeminizma Mirela Holy (Holy, 2007, ss. 186–216). Pritom Starhwak smatra da se magijska matrica mora upisati u političku kako bi se poništile hijerarhijske strukture moći (Fry, 2000, s. 206).

⁸ Dolaskom patrijarhalnih kultura i religija, simboli i vjerovanja kultura usmjerenih na ženu moralni su biti demonizirani kako bi se opravdalo njihovo utišavanje, nevidljivost. Sukladno tome, u *Knjizi Postanka* za pad Čovjeka krije se žena, stablo i životinja (usp. Spretnak, 1986). U posljednje dvije tisuće godina žene, životinje, priroda i obojani pripadnici ljudske vrste, kako to nadalje ističe u svome tekstu o vegetarijanskom ekofeminizmu Greta Gaard, postali su konceptualno povezani s patrijarhalnim konceptima, a njihova kulturno izgrađena “blizina prirodi”, kao i njihov navodni nedostatak razuma, pojačavao je njihovu podređenost u bijelom zapadnom patrijarhalnom poretku (Gaard, 2002).

⁹ U svojoj knjizi *Radical Ecology: The Search for a Livable World* Carolyn Merchant govori o spiritualnom ekofeminizmu kao “kulturnom ekofeminizmu”. Prema Merchant, kulturni ekofeminizam, “slavi odnos između žene i prirode kroz oživljavanje drevnih rituala usredotočenih na štovanje božica, Mjeseca, životinja i ženskog reproduktivnog sustava.” U tom smislu, kulturni ekofeminizama cijeni intuiciju, etiku brige i međusobne odnose među vrstama. Kimberley Fry kulturni ekofeminizam, njegov segment pokreta Božice, određuje kao ekospiritualnost, pri čemu termin spiritualnost/duhovnost koristi u značenju ekofeminističke teologinje Heather Eaton koja

Radikalne i spiritualne feministkinje ukazale su na kulturno izgrađene veze između žena i životinja koje su prethodile patrijarhalnoj povijesti: u umjetnosti i skulpturi neolitskih kultura žene i životinje prikazane su zajedno kao božanska bića povezana sa Zemljnim ciklusima i plodnošću; pritom Velika je božica i sama bila životinja a obnavljanje Zemlje svakog proljeća bilo je povezano s plodnošću žena i slavilo se na velikim festivalima duhovne i seksualne raskoši. Dakle, ekofeministice smatraju da je ne-ljudska priroda i nepravedna dominacija nad prirodom isto tako feminističko pitanje. Ekofeministička filozofija proširuje time -izme dominacije (seksizam, rasizam, klasizam, heteroseksizam, dobizam, antisemitizam) na prirodu, kako to ističe Karen J. Warren (Warren, 1997, s. 4). Tako u dalnjim ekofeminističkim promišljanjima razgraničenje među ekofeminističkim pokretom nastaje (i) na temelju prava životinja.

Ili kao što navodi Goran Đurđević, teoretičar ekofeminizma, što se tiče teorijske scene *ekofema* u Hrvatskoj:

Možda spiritualni ekofeminizam doživljava Zemlju kao entitet u jednini i zamišljenu cjelinu umjesto kao niz zasebnih entiteta. Ovakav pristup zapravo omogućava izolacije i zanemarivanja, dok pluralizam u vidu Zemlje s višestrukim entitetima uključuje životinje kao zasebnost, pa im onda može osigurati prava. S druge strane, čini mi se da spiritualni ekofeminizam zamišlja Zemlju i prirodu kao svojevrsnu iskonsku utopiju u kojoj djelujemo kako nam je prirodno. U tom kontekstu, mesojedstvo i lov postaju dio prirodnog ponašanja pojedinih vrsta. No možemo ići i provokativnije što spiritualni ekofeminizam promišlja o biljkama i glijivama budući da i njih koristimo za široki dijapazon aktivnosti – gospodarstvo, odjeća, obuća, prehrana? Ovo su samo promišljanja na glas. Znam da u romanu *The Fifth Sacred Thing* (1993) Starhawk spominje i na neki način opravdava prehranu životinjama.¹⁰

3.3. Feminističko pitanje i prava životinja ili o tome kako je kriterij duše „besmislen“ (Joan Dunayer)

Dakle, za razliku od spiritualnih ekofeministkinja koje ne govore toliko o pravima životinja, navodim teoretičarku Carol J. Adams koja se i ne želi određivati ekofeministkinjom, već feminističko-veganskom teoretičarkom, ili

termin koristi u relaciji sa starogrčkim određenjem *pneume* (duh ili duša), a spiritualnost smatra intrizičnom dimenzijom života (Fry, 2000, s. 203).

¹⁰ Roman je ispričan iz stajališta (fokalizacije) 98-godišnje Maye, njezine unuke Madrone i njenog unuka Birda. Tako Madrone navodi kako postoje rasprave o pravima životinja: "neki misle da bismo svi trebali biti strogi vegetarijanci/ke, ne jesti nikakve životinje, ne jesti jaja ili sir niti piti mlijeko, jer ne možete uzgajati životinje za mljekarstvo bez ubijanja mužjaka" (prema Mirjalali & Rahiminezhad, 2015, s. 96).

njezinim riječima u kontekstu niše prava životinja, navodeći kako u specističkom izdvajajući od drugih životinja pojavljuje i pitanje duše:

Zašto ljudi kojima je zaista stalo do socijalne pravde ne vide druge životinje kao dio tog pitanja? Mislim da postoji nekoliko razloga. Jedna je navodna ljudska iznimnost: odrastamo tako da neprestano definiramo razliku od drugih životinja. Mi smo oni koji govore ili oni sa sviješću ili *oni s dušom* (iako bismo mogli pogledati hebrejske spise i o tome raspravljati). No, kakav god pojам ljudske iznimnosti bio, on stvara hijerarhiju u kojoj se prvo moramo pozabaviti tim problemima, dokazujući ih pogrešnima (Wilt & Adams, 2015) (kurziv moj).

U današnjoj znanosti problem se više ne sastoji u tome da li životinjama priznati ili ne priznati dušu nego u tome, što je izvorno aristotelovski problem, koje životne sposobnosti imaju životinje i koliko su te sposobnosti različite/ slične ljudskima. Time se danas bavi etologija (znanost o ponašanju) i antropologija, kako ističe Nikola Visković, prvi zooetičar što se tiče hrvatskoga kulturokruга (Visković, 1996, s. 417). Tako u svojoj zooetičkoj knjizi *Životinja i čovjek* Nikola Visković ističe kako su Aristotel i Toma Akvinski govorili o duši životinja, ali kao o životnim moćima kretanja i osjeta, ali ne i moćima uma, koja je jedina nevezana za tijelo i besmrtna (Visković, 1996). Usamljen je među kršćanskim teolozima i Ivan Skot Eriugena (Johannes Scotus Eriugena) (oko 9. st.), irski srednjovjekovni teolog, filozof novopltoničar i pjesnik, kada se u djelu *De divisione naturae* (*O razdiobi prirode*) u 9. stoljeću čudi zbog toga što crkveni oci ne priznaju životinjama besmrtnu dušu (Visković, 1996, s. 417).

Marek Muller navodi da uobičajeni diskurs koji govori o povijesti američkoga zakona o pravima životinja započinje svoju povijest u području aristotelovske ontologije, u kojoj je grčki filozof predložio hijerarhiju duša; ljudska duša sadržavala je neku "kvalitetu" (obično zamišljenu kao racionalnost) koja je uzdizala ljudsku dušu nad drugima (Muller, 2020, s. XX). Dakle, u tome smislu razmatranja o životinskoj duši gotovo da se nisu promijenila od Aristotelova doba prema čijoj koncepciji samo čovjek ima, u kontekstu tzv. hijerarhije duša, um kao princip mišljenja, dio duše kojim se spoznaje i shvaća (usp. Visković, 1996, s. 56).

Krajem devetnaestog stoljeća dogodio se pomak u načinu na koji se shvaćao odnos čovjeka i životinje. Pod raznim utjecajima, uključujući transcendentalizam, teozofiju, budizam, hinduizam i darvinizam, koncept životinja kao racionalnih, inteligentnih bića koje posjeduju dušu te koje imaju besmrtnu dušu stekao je popularno prihvaćanje, iako su Anglikanska ili Katolička Crkva i dalje tvrdile da postoji teološka razlika između ljudi i životinja (Bates, 2017, ss. 43–67).

Feministička teoretičara i teoretičarka prava životinja Joan Dunayer navodi sljedeće:

Pokušavajući opravdati klanje krava, košerski koljač tvrdio je da samo ljudi posjeduju dušu. Kriterij duše iznimka je pravila da starospecisti ignoriraju ne-ljude koji posjeduju (i ljude koji ne posjeduju) karakteristike procijenjene nužnima za prava.

Mnogi religiozni ljudi vjeruju da svi ljudi posjeduju dušu, te da je nitko od ne-ljudi ne posjeduje. Ne može im se dokazati da su u krivu. Bilo kako bilo, tvrdnja da *bilo tko* posjeduje dušu nema podršku dokaza ili logike.

Nadalje, pitanje duše nije relevantno za temeljna prava. Zašto bi, za ime svijeta (ili još dalje), bilo opravdavanje uzrokovati patnju i smrt nekome tko nema dušu nego nekome tko je ima? (U prijašnjim razdobljima kršćani su često mučili ili ubijali ljude, u navodnom trudu da *spase* njihove duše.) (Dunayer, 2009, s. 36).

Ukratko, Joan Dunayer radikalno zaključuje kako je kriterij duše, što se tiče određivanja prava životinja, besmislen (Dunayer, 2009, s. 36), čime nastoji izjednačiti prava ljudi i životinja/ ne-ljudi, te gotovo da na tome tragu nastoji pojačati konstativ Jeremyja Bentham-a o tome da je primjena načela jednakosti na nanošenje patnje, barem u teoriji, prilično jasna:

Bol i patnja su loši i treba ih spriječiti ili minimizirati, neovisno o rasu, spolu ili vrsti bića koje pati. Koliko je bol loša ovisi o tome koliko je jaka i koliko dugo traje, ali boli jednakе jakosti i trajanja jednako su loše, bilo da ih osjećaju ljudi ili životinje (Dunayer, 2009, s. 54).

U kontekstu razmatranja o životinjskoj duši u okviru ekofeminističkih i feminističkih promišljanja, koja otvaraju i pitanja prava životinja, donosim filozofski pogled na životinje norveškoga filozofa Larsa Svendsena. Naime, poglavje „Kako proniknuti u životinjsku svijest“ autor otvara Wittgensteinovom misli o ljudskoj duši, o tome da je ljudsko tijelo najbolja slika ljudske duše. No Svendsen ističe da se ta Wittgensteinova tvrdnja može proširiti tako da obuhvaća i životinje; „Kad se vidi ponašanje živog bića, vidi se njegova duša.“ Pritom pod „dušom“ Svendsen ne razumijeva išta natprirodno; vidjeti dušu znači prepoznati da vidimo nekoga, nekoga sa svijeću i subjektivnošću, a ne puki predmet. „Vidjeti dušu, kao što piše Wittgenstein, ne znači moći gledati kroz svojevrsnu ljudsku – naprotiv, jednostavno *vidjeti* govor tijela znači vidjeti nečiju dušu“ (Svendsen, 2019, s. 93).

U navedenoj knjizi Lars Svendsen spominje knjigu *Being a Beast* (2016) britanskoga veterinara, filozofa Charlesa Fostera, koji je želio znati kako je to biti divlja životinja. Knjiga je i prikaz njegova nauma da šest tjedana prezivi kao jazavac u jednoj spilji u Walesu. Iskustvo bivanja životinjom obilježava golotinja i hladnoća: jede kukce, crve i pregažene strvine. U članku iz 1974. godine američki filozof Thomas Nagel u kontekstu meditacije o nemogućnosti objektivnoga razumijevanja subjektivnoga iskustva zapitao se kako je to biti šišmiš te smatra da nas neuroznanost nikada neće dovesti bliže razumijevanju navedenoga iskustva, *šišmišje fenomenologije*. Zato imamo samo znanje o onome što čini, živi, kao što to vrijedi za sva ostala izvanska proučavanja životinja, dok informacije o iskustvu nedostaju. Nagelov utjecajni članak „Kako je to biti šišmiš“ [What is It Like to Be a Bat] (1974) pogleda u suštinu problema, a to je pitanje *svijesti (qualia)*, ili napisano njegovim retoričkim pitanjem: „Ja želim znati kako je šišmišu biti šišmiš. Ako ipak pokušam to zamisliti, ograničen sam sredstvima

vlastitog uma, ona toj zadaći ne odgovaraju“ (Svendsen, 2019, s. 93). Ili kao što navodi književni lik Elizabeth Costello u Coetzeevu romanu *Život životinja* o Nagelovu članku koji je najčešće citiran članak o problemu svijesti: „Svakim korakom dok kontinuumom krećem od šišmiša prema čovjeku, tvrdi Nagel, sve je lakše odgovoriti na pitanje: ‘Kako je X-u biti X’“ (Coetzee, 2004, s. 38). I nadalje ako slijedimo kritičku opservaciju Elizabeth Costello o Nagelovu retoričkom pitanju koje Elizabeth Costello (kao Coetzeev fiktivni *alter ego*) transferira na ljudsko-životinske odnose, u smislu životinskog holokausta (Coetzee, 2004, ss. 41, 60, 90, 98), kao i strahota holokausta u doba Drugog svjetskog rata:

Kako je to biti šišmiš? Prije no što uspijemo odgovoriti na to pitanje, barem tako predlaže, Thomas Nagel, moramo biti sposobni iskusiti život šišmiša putem osjetilnih sposobnosti šišmiša. Ipak, on tu grijesi, ili nas u najmanju ruku navodi na pogrešan trag. Biti živim šišmišem znači biti on u potpunosti; biti u potpunosti šišmiš jednako je kao i potpuno biti čovjek – što ponovo znači bivati u cijelosti. Bitak šišmiša u prvom, kao i bitak čovjeka u drugom slučaju – možda; ipak, to su samo sekundarna razmišljanja. Živjeti punoču bitka znači živjeti kao tijelo-duša. Jedno ime za iskustvo punoče bitka je *radost* (Coetzee, 2004, s. 38).

3.4. Zaključno prema pravima životinja

Uvodno sam u ovome članku, u kojemu razmatram ulogu spiritualnoga ekofeminizma, odnosno općenito ekofeminističkih pokreta, u pravima životinja, istaknula kako je problematiku životinja/ ne-ljudi najpouzdanije pratiti preko pitanja o životinskoj duši. No, pritom sam upozorila da iako spiritualni ekofeminizam (Susan Griffin, Starhawk, Riane Eisler, Charlene Spretnak) u okviru svoje ekozofije govori o životinskoj duši,¹¹ s obzirom na to da polazi od animizma, pritom ne zagovara prava životinja. Ukratko, spiritualni ekofeminizam kritizira hijerarhijsku opoziciju/ dihotomiju Duha i Prirode koju promovira patrijarhalni, androcentrični svjetonazor, u kojemu Duh ima moćan primat nad Prirodom koja se smatra materijalnom, neživom, tromom, seksualnom, neinteligentnom dok je duhovnost karakteristična za ono što je nematerijalno, živo, aktivno, samodostatno i razumno. U kontekstu navedenoga spiritualne ekofeministkinje upozoravaju na patrijarhalnu vezu žene i prirode, izjednačavanje žene i prirode. „No, za razliku od patrijarhalne dogme prema kojoj je

¹¹ Lisa Kemmerer u knjizi o životinjama u svjetskim religijama uvodi termin *anymal* (u značenju sve životinje) kao složenicu engleskih riječi *any* + *animal* u značenju “svaka životinja koja nije vrsta koja ja jesam (u smislu govornika/ice)” (Kemmerer, 2012, s. 17). Derrida koristi leksem božanskoživotinsko (engl. *divinanimality*) koji je inspirirao oblikovanje istoimenoga zbornika rada koji postavlja zaokret od teorije životinja (engl. *animal theory*) prema teologiji stvorenja (engl. *creaturely theology*) koja istražuje na koji su način konstrukcije božanskog utjecale na konstrukcije neljudske životinje kroz povijest (Moore, 2014, ss. 1–16).

priroda neproduhovljena, ekofeministkinje upozoravaju kako je za mnoge kulture prošlosti, domorodačke kulture, kao i ne-bijele religije priroda upravo suprotno – prožeta duhovnim, ili čak i fizička manifestacija duha“ (Holy, 2007, s. 187).

Iz navedene antitetičke vrteške kako promišljanja o životinjskoj duši ne moraju nužno voditi i konceptualnim okvirima prava životinja, pozvala sam se na izjavu feministkinje i teoretičarke prava životinja Joan Dunayer o tome kako je kriterij duše „besmislen“, jer samo priznavanje životinjske duše ne mora u tome smislu potvrđivati njihova prava.



3.1. Ilustracija preuzeta s jedne od web-stranica The Great Ape Project (GAP) [Projekt Veliki čovjekoliki majmun]. https://en.wikipedia.org/wiki/Great_Ape_Project#/media/File:Great_Ape_Project_logo.jpg

Bibliografija

Bates, A. W. H. (2017). Have animals souls? The late-nineteenth century spiritual revival and animal welfare chapter. U *Anti-vivisection and the profession of medicine in Britain: A social history* (ss. 43–67). Palgrave Macmillan. https://link.springer.com/content/pdf/10.1057%2F978-1-37-55697-4_3

Batinić, A. (2021). „Judi imaju dušu, a živine paru“?: Književnoanimalistička čitanja. Jesenki i Turk.

Booth, A. L. (1999). Does the spirit move you? Environmental spirituality. *Environmental Values*, 8(1), 89–105(17). <https://doi.org/10.3197/096327199129341734>

Coetzee, J. M. (2004). Život životinjâ (A. Gutmann, Ured.; G. Gračan & P. Vujačić, Prijevod). AGM.

Diedrich, M. (2013). *I životinje imaju osjećaje!: Kako razumjeti tjelesne, emocionalne i duhovne potrebe svog ljubimca* (D. Sem, Prijevod). SaiCo.

Dunayer, J. (2009). *Specizam: Diskriminacija na osnovi vrste* (Z. Čiča, Prijevod). Dvostruka duga, Institut za etnologiju i folkloristiku.

Fry, K. (2000). Learning, magic, & politics: Integrating ecofeminist spirituality into environmental education. *Canadian Journal of Environmental Education*, 5, 200–212. <https://cjee.lakeheadu.ca/article/viewFile/310/238>

Gaard, G. (2002). Vegetarian ecofeminism: A review essay. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 23(3), 117–146. <https://doi.org/10.1353/fro.2003.0006>

Galić, B. (1999). Ekofeminizam – novi identitet žene. *Socijalna ekologija*, 8(1–2), 41–55.

Griffin, S. (2020). Održivost i duša. U G. Đurđević & S. Marjanović (Ured.), *Ekofeminizam između ženskih i zelenih studija* (ss. 19–28). Durieux. (Izvorni rad objavljen 2016).

Holy, M. (2007). *Mitski aspekti ekofeminizma*. TIM press.

Jurić, H. (2010, lipanj 10). Filozofija i "životinjsko pitanje". *Zarez*, 285, 12–13.

Kemmerer, L. (2012). *Animals and world religions*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199790678.001.0001>

Marjanović, S. (2010). Zoopsihonavigacija kao poveznica vještičarstva i šamanizma. U S. Marjanović & I. Prica (Ured.), *Mitski zbornik* (ss. 123–146). Institut za etnologiju i folkloristiku, Hrvatsko etnološko društvo i Scarabeus-naklada.

Marjanović, S. (2020). Folklore notions of soul as an animal (zoopsychonavigations): Folklore Christianity as the counterpoint to the dogma of Christianity (M. Jelić, Prijevod). U J. Jurewicz, E. Małowska, & D. Pazio-Włazłowska (Ured.), *The soul in the axiosphere from an intercultural perspective* (Sv. 1, ss. 588–601). Cambridge Scholars Publishing.

Mencej, M. (1995). Duša umrlega kot žival pri starih Slovanih. *Anthropos*, 27(5–6), 198–212.

Mirjalali, F., & Rahiminezhad, V. (2015). Women's empowerment causes changes: Eco feminist study of Starhawk's *The fifth sacred thing*. *International Journal of Management Studies*, 4(1), 89–98. https://www.researchgate.net/publication/328956360_Women%27s_Empowerment_Causes_Changes_Eco_Feminist_Study_of_Starhawk%27s_the_Fifth_Sacred_Thing

Mišak, K. (2019). *Smrt transhumanizmu, sloboda narodu!* TELEDISK.

Moore, S. D. (2014). Introduction: From animal theory to creaturely theology. U S. D. Moore (Ured.), *Divinanimality: Animal theory, creaturely theology* (ss. 1–16). Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823263196.001.0001>

Muller, S. M. (2020). *Impersonating animals: Rhetoric, ecofeminism, and animal rights law*. Michigan State University Press. <https://doi.org/10.14321/j.ctv128fp04>

Narby, J. (2012). *Inteligencija u prirodi: Propitivanje o znanju: [Ima li priroda svijest?]* (A. Marić, Prijevod). V.B.Z.

Regan, T. (2004). *Empty cages: Facing the challenge of animal rights*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Spretnak, Ch. (1986). *The spiritual dimension of green politics*. Bear & Company.

Sturgeon, T. (1953). *More than human*. Ballantine Books.

Svendsen, L. F. H. (2019). *Razumijemo li životinje? Filozofiski pristup* (M. Grundler, Prijevod). TIM press.

Thomas, L.-V. [Thoma, L.-V.]. (1980). *Antropologija smrti I-II* (Z. Stojanović & M. Radović, Prijevod). Prosveta.

Visković, N. (1996). *Životinja i čovjek: Prilog kulturnoj zoologiji*. Književni krug.

Warren, K. (Ured.) (1997). *Ecofeminism: Women, culture, nature*. Indiana University Press.

Wilt, J., & Adams, C. J. (2015, srpanj 12). After the sexual politics of meat: An interview with Carol J. Adams. *Geez: Contemplative Cultural Resistance*, 38. <https://geezmagazine.org/magazine/article/after-the-sexual-politics-of-meat-an-interview-with-carol-j.-adams>

Spiritual Ecofeminism and the Soul, Human and Animal

Summary

As it is today, a sharp dichotomy has been established between body and mind, on the one hand, as a refuge of materialism, and the soul, on the other hand, as a refuge of spiritual phenomena. This chapter briefly documents the basic tenets of spiritual ecofeminism, which invokes the concept of the soul in its programme. The study counterpoints the aforementioned guidelines with contemporary technological transhumanism, which completely denies the soul. In short, the idea of transhumanism promises man that through technology he will transcend his limits – being, as stated by Theodore Sturgeon in his novel *More Than Human* (1953). We can say that while Descartes' rationalism took the soul away from animals (non-human animals), transhumanism does the same to humans (human animals), all Earthlings.

It is noticeable that the works of radical (cultural) and/or spiritual feminists (e.g. Susan Griffin, Starhawk, Riane Eisler and Charlene Spretnak) – although they acknowledge the historical link between women, animals (non-humans) and nature – do not support either vegetarianism/veganism or the rights movement, that is, the liberation of animals (e.g. Greta Gaard).

Keywords: spiritual ecofeminism, soul, animal rights

Część druga

Językowe konceptualizacje duszy
z perspektywy temporalnej

Rozdział 4

Wieczność a pozaczasowość. Różne sposoby unieważniania czasu (ukształtowanie pojęć w polszczyźnie)

Renata Grzegorczykowa

Emerytowany prof. UW, Warszawa

ORCID: 0000-0003-0430-6683

e-mail: rgrzegorczykowa@gmail.com

Streszczenie

Tekst poświęcony jest filozoficzno-filologicznej refleksji na temat czasu i wieczności. Analizie poddane zostały pojęcia odnoszące się do wykraczania poza kategorię czasu: 'wieczność', 'nieśmiertelność', 'ponadczasowość', które są wyrażane w polszczyźnie odpowiednimi leksemami. W artykule przedstawione zostały interpretacje semantyczne tych leksów, przede wszystkim różnie rozumianego leksemu *wieczność*. Z analiz tych wyłania się obraz typowych dla polszczyzny sposobów „wychodzenia poza czas”.

Słowa kluczowe: wyrażenia spoza kategorii czasu, wieczność, nieśmiertelność, ponadczasowość

4.1. Postawienie problemu

W szkicu tym chciałabym przyjrzeć się temu, jak polszczyzna radzi sobie z wychodzeniem poza kategorię czasu, tzn. z wyrażaniem pojęć wykraczających poza tę kategorię. Język naturalny służy przede wszystkim opisywaniu świata podległego działaniu czasu i bardzo precyzyjnie ujmuje wydarzenia dziejące się w czasie i obiekty podlegające jego działaniu. Natomiast wychodzenie poza czas

wiąże się z głębszą refleksją i namysłem nad doświadczaną rzeczywistością. Potoczne, bezrefleksyjne doświadczenie przekazuje wizję świata podległego czasowi: wydarzenia dzieją się w czasie, stany rzeczy ulegają zmianie, doświadczamy nieustannego przemijania.

Tak o tym doświadczeniu pisze przejmująco Leszek Kołakowski w swojej *Kompletnej i krótkiej metafizyce*:

Od urodzenia czas wydaje się nam realnością najwykleszą i najbardziej owojną. Coś było i być przestało. Coś było takie, a jest inne. Coś się stało przedwcześniej, albo przed minutą i już nigdy, nigdy nie może wrócić. Jest zatem czas rzeczywistością najwykleszą, ale też najbardziej przerażającą (Kołakowski, 2009).

Przed tym „przerażającym” działaniem czasu chronią nas – zdaniem Kołakowskiego – cztery sposoby przewyciążające to działanie. Są to: ROZUM, odkrywający prawdy wieczne niepodlegające zmianie, BÓG, czyli rzeczywistość nadprzyrodzona, transcendentna wobec świata materialnego, ponadczasowa, MIŁOŚĆ niepoddająca się działaniu czasu i ŚMIERĆ, która zamknie czas i otwiera inny rodzaj egzystencji (Kołakowski, 2009).

Jakieś środki językowe służą opisywaniu tych rzeczywistości niepoddających się działaniu czasu? W polszczyźnie jest to cała duża grupa wyrażeń, opartych na słowie *wiek* i od niego derywowanych, a więc *wieczny*, *wieczne*, *wieczność*, derywaty od wyrażeń przyimkowych z tym słowem: *odwieczny*, *przedwieczny*, derywaty od wyrażeń przyimkowych ze słowem *czas* (*ponadczasowy* i *pozaczasowy*), wreszcie przymiotniki *nieskończony* i *nieśmiertelny* oraz pochodne od nich – *nieskończoność* i *nieśmiertelność*.

Przy mówieniu o prawdach ogólnych, odkrywanych przez rozum człowieka, wykorzystuje się przymiotniki *ponadczasowy* i *pozaczasowy*. Przy mówieniu o rzeczywistości transcendentnej wobec świata materialnego, określonej jako „rzeczywistość nadprzyrodzona”, wykorzystuje się przede wszystkim pojęcie ‘wieczności’ (a więc słów *wieczność*, *wieczny*, *wiecznie*), które jest jeszcze bardzo silnie zakotwiczone w pojęciu ‘czasu’ jako obiekcie przewyciążania, unieważniania.

Wreszcie istnieje sposób unieważniania działania czasu poprzez zanegowanie zjawiska śmierci i końca. Są to przede wszystkim słowa *nieśmiertelny* i *nieśmiertelność*, które odnoszą się do egzystencji trwającej mimo śmierci fizycznej i unicestwienia materialnego. Nieśmiertelność to trwanie mimo śmierci fizycznej. *Nieskończony* i *nieskończoność* wskazują na trwanie niemające końca, przy czym ‘koniec’ może być rozumiany szerzej – jako właściwość wszelkich wymiarów, także przestrzeni.

Przyjrzyjmy się po kolej wyróżnionym grupom.

4.2. Aspekty wieczności

Najważniejsze wyrażenia odnoszące się do przekraczania kategorii czasu derywowane są od słowa *wiek*, które ma dziś w polszczyźnie dwa znaczenia: ‘stulecie’ i ‘lata życia’ (*podać swój wiek*, tzn. ‘poinformować, w jakim jest się wieku, ile ma się lat’). Od niego utworzone są derywaty *wieczny*, *wiecznie* i *wieczność*, a także nacechowany dziś podniosłością i książkowością – przymiotnik *wiekuisty*, odnoszony dziś wyłącznie do Boga i Jego atrybutów. *Wieczny* i *wiecznie* oprócz znaczenia ‘istniejący zawsze, od zawsze i na zawsze’ ma też znaczenie: ‘powtarzający się bardzo często’, ‘trwający nieustannie’, np. *wieczne kłótnie*, *wieczne zmartwienia*, *wiecznie choruje*.

Interesująca jest etymologia wyrazu *wiek*. Wskazuje ona na ‘siłę, życie żywotność’: psł. *vēkъ (<voj-k-) to ‘siła, życie, długi odcinek czasu’, powiązane z lit. *veikti* ‘działać’, łac. *vincere*, *vincere* ‘zwyciężać’. Kontynuują one praindoeuropejski rdzeń o znaczeniu ‘okazywanie siły’, rekonstruowany w postaci *uejk- (Boryś, 2005, s. 692). Tak więc pierwotne znaczenie psł. *vēkъ to ‘okazywanie siły, żywotność’, także ‘długie życie’, stąd w polszczyźnie *wiek* to ‘stulecie’.

Wszystko to sprawia, że pojęcie wieczności nosi na sobie znamiona czasu połączone z wyobrażeniem maksymalnej wielkości, nieograniczonej (nieskończonej) długości (np. *na wieki*, *na wiek wieków*, *po wieczne czasy*). Ta nieograniczona długość może być konceptualizowana jako niekończąca się „późniejszość” (*życie wieczne* ‘trwające nieskończonym dłużej po śmierci’) lub też niekończąca się „wcześniejszość”, np. *przed wszystkimi wiekami*, *przedwieczny* (o Bogu: „Ty jesteś przedwieczny i trwasz na wieki w niedostępnej światłości”, z liturgii mszalnej). Także *odwieczny* wskazuje na nieskończoność wcześniejszą (*odwieczny Bóg*, *odwieczne wyroki*).

Użycia słowa *wieczność*, potwierdzone w NKJP, a także w teksthach filozoficzno-religijnych i poetyckich, zdają się wskazywać na to, że pojęcie wieczności ma dwa warianty pojęciowe:

(1) Pierwszy, rozumiany liniowo (jak pokazany wyżej), przy którym wykorzystane jest wyobrażenie czasu liniowego (dynamicznego), zmierzającego od punktu początkowego w kierunku egzystencji bez końca (*trwać na wieki*, *droga ku wieczności*, *odejść do wieczności*), lub też trwanie w egzystencji bez początku (*trwać przed wiekami*, *odwieczny Bóg*).

(2) Drugi wariant, ujmuje wieczność statycznie, w oderwaniu od jakiegokolwiek ruchu, zmienności. Wieczność w tym rozumieniu to właściwość rzeczywistości niematerialnej, duchowej, transcendentnej wobec zmieniającego się świata, trwającej poza (ponad) przemijającymi zdarzeniami. Ta wizja obecna jest w myśl filozofów i poetów.

I w tej wersji możemy mówić także o dwóch odmianach.

Przy pierwszej, nazwijmy ją platońską, rzeczywistość transcendentna po-przedza, warunkuje świat zmiennych zdarzeń. Tak jest np. w poezji Włodzimierza Sołowiewego w tłumaczeniu J. Klingera:

Przyjacielu, czy nie widzisz, że te kształty, co się tłoczą,
To jest odblask, to są cienie niewidzialnych spraw dla oczu.

Tak jest także w wierszu *Wieczność* Jana Twardowskiego:

Wciąż wieczność była z nami.
A nam się zdawało,
Że wszystko jest nietrwałe, więc trochę na niby.
[...] Że czas wszystko wymiecie, mądry i niechętny,
[...] I każda chwila już nie teraźniejsza,
Stale przeszła lub przyszła.
Ostatnia i pierwsza (Twardowski, 2003).

Przy drugim rozumieniu wieczność jest tworzona przez zmienne wydarzenia dzierżącego się świata, jest jego transcendentnym, duchowym wymiarem: „Na ruchomych piaskach zdarzeń budujemy gmach wieczności”. Najpełniej tę myśl wyraził Leszek Kołakowski w rozmowie ze Zbigniewem Mentzelem (Kołakowski & Mentzel, 2008, ss. 184–187):

Kiedy pozostaje się w ramach myślenia racjonalistycznego, to trzeba tak powiedzieć – wszystko zginie, nie będzie śladu po nas, po naszym życiu, naszych trudach [...]. A mimo to istnieją intuicje, które się naszemu racjonalizmowi sprzeciwiają [...]. Wolno nam wierzyć, że cały świat naszego doświadczenia nie jest realnością ostateczną [...] Wierzę, że wszystko, co zostało przez nas stworzone, nie ginie w sposób ostateczny. Być może – kiedyś, jakoś – zostanie ujawnione [...]. Czas nie jest rzeczywistością absolutną (Kołakowski & Mentzel, 2008, ss. 184–187).

Wieczność jest więc tym stanem ostatecznym, w którym wszystko zostaje ocalone i utrwalone. Podobną intuicję wypowiada Miłosz w wierszu *Sens*:

Kiedy umrę, zobaczę podszewkę świata,
Drugą stronę [...]
Wzywające odczytania prawdziwe znaczenia [...]

I dalej stawia dramatyczne pytanie:

A jeżeli nie ma podszewki świata?
Jeżeli dzień i noc następują po sobie nie dbając o sens,
I nie ma nic na ziemi prócz tej ziemi? (Miłosz, 2021).

Wieczność nadająca sens ludzkiemu życiu i światu stanowi odwieczną hipotezę i pragnienie człowieka, niegodzącego się na przemijanie i unicestwienie wszystkiego, co zostało stworzone i przeżyte.

4.3. Wieczne ‘teraz’

Jeszcze inny sposób unicestwiania czasu wykorzystuje wyobrażenie wiecznego ‘teraz’, jakby zatrzymania w teraźniejszości. Najwyrazistszym przykładem tego typu wyrażania ponadczasowości wydarzeń, które dokonały się w czasie, jest liturgia eucharystyczna sprawowana w kościołach chrześcijańskich. Liturgia Wielkiego Czwartku, która jest prototypem liturgii sprawowanej każdego dnia i w każdym miejscu, ukazuje to najdobrańczej. Wydarzenie jednostkowe, dokonane przed przeszło dwoma tysiącami lat, w określonym miejscu, jest jednocześnie wydarzeniem ponadczasowym, w którym uczestniczy każda liturgia eucharystyczna. Słowa konsekracji:

On to w dzień przed swoją męką, [...] to jest dzisiaj, wziął chleb w swoje święte i czcigodne ręce [...]

włączają każdą Eucharystię w wydarzenie ponadczasowe, dokonujące się w „wiecznym dzisiaj”. Również każdy uczestnik liturgii włącza się w to wydarzenie ponadczasowe, w „wieczne dzisiaj”.

4.4. Nieśmiertelność

Uwalnianie się od działania czasu w odniesieniu do istot żywych wyrażane jest słowami *nieśmiertelny* i *nieśmiertelność*. Śmierć jest bowiem końcem życia, kresem wszelkich zmian zachodzących w organizmie żywym od początku jego istnienia. Uwolnienie od śmierci prowadzi do niekończącej się egzystencji.

Przyjrzenie się użyciom słów *nieśmiertelność* i *nieśmiertelny* pokazuje, że mogą one odnosić się do trzech typów sytuacji:

(1) nieśmiertelności duszy, bądź całego człowieka (rozumianego jako całość duchowo-cielesną), a więc jego niemającego końca istnienia po śmierci fizycznej por. „Dusze prawych w nieśmiertelności radować się będą” (NKJP, b.d.). Według teologii chrześcijańskiej cały człowiek (wraz z ciałem „uducho-wionym”) obdarzony jest nieśmiertelnością, tzn. niekończącą się egzystencją.

(2) Przy drugim rozumieniu nieśmiertelności chodzi o nie kończącą się egzystencję materialną człowieka, widoczną w takich połączeniach, jak: *elixir nieśmiertelności, odwieczny mit o nieśmiertelności, marzenie o nieśmiertelności* itp.

Do pragnienia nieśmiertelności odwołuje się współczesna reklama, która obiecuje wieczną młodość:

Pokonywanie czasu jest szczególnie kuszące dla reklamy. Przekaz reklamowy chce uwieczniać, chce być percybowany poza zmiennością i przemijalnością, prezentuje wieczne trwanie i obiecuje nieśmiertelność każdemu, kto nabędzie reklamowany przedmiot.

(3) Wreszcie przy trzecim rozumieniu nieśmiertelność to długie trwanie w pamięci potomnych: *Ciceronowi mowy zapewniły nieśmiertelność* (cyt. za ISJP, 2000).

4.5. Pozaczasowość prawd, twierdzeń i zasad

Wykraczają całkowicie poza czas prawdy odkrywane przez rozum człowieka, takie jak np. prawa i twierdzenia matematyczne czy tautologie logiczne (typu: $2 \times 3 = 6$; 6 podzielone na 2=3; kwadrat ma cztery boki równe i kąty proste; suma kątów w trójkącie wynosi 180 stopni itp.), które odkrywają obiektywnie istniejące relacje i zależności. To właśnie przywoływanie przez Kołakowskiego działania rozumu, „unieważniające” upływ czasu.

O pozaczasowości w świetle danych korpusowych, można mówić także w odniesieniu do zasad moralnych, ogólnych formuł przykazań, toposów odwzorowujących archetypy sytuacji. Pozaczasowość jest również atrybutem Boga i istot niebiańskich:

Pozaczasowy Bóg przejawia się w czasie i jego przemianach (NKJP, b.d.);

Niebo jest szczególnym, pozaczasowym sposobem istnienia Boga i istot zbawionych (NKJP, b.d.).

Wreszcie pozaczasowość charakteryzuje sposób istnienia idei platońskich i przedmiotów idealnych w filozofii fenomenologicznej. Ten ostatni typ pozaczasowości bliski jest wieczności rozumianej statycznie jako trwały, niezmienny wymiar dzierżący się w czasie zdarzeń.

Interesujące jest zestawienie pozaczasowości z pojęciem ponadczasowości. Na pozór wydają się one tożsame, jednakże przy bliższym oglądzie ujawniają się pewne różnice.

4.6. Pozaczasowość a ponadczasowość

Jest pewien obszar wspólny, w obrębie którego mogą występować wymienione oba określenia. Zasady moralne, wzorce postępowania, typy sytuacji, wywiary, archetypiczne opowieści, struktury zła, wartości mogą być zarówno ponadczasowe, jak i pozaczasowe.

Wyłącznie pozaczasowe są prawdy i twierdzenia matematyczne i logiczne: nie powie się o nich, że są ponadczasowe, ale że czas ich nie dotyczy. Ponadczasowość to bowiem ‘aktualność w każdym czasie’, a pozaczasowość to ‘znajdowanie się poza kategorią czasu’.

O ponadczasowości można mówić w stosunku do zjawisk uniwersalnych, dzierżących się, mających miejsce w każdym czasie, jak np. „ponadczasowa walka dobra ze złem”, „ponadczasowa opowieść o starciu państwa z jednostką”, „ponadczasowa tragedia Otella”, „ponadczasowe chamstwo”. „ponadczasowe elementy psychiki człowieka” itp. Materiały korpusowe pokazują, że o ponadczasowości mówi się w odniesieniu do wszystkiego, co zachowuje aktualność w każdym czasie, np.

ponadczasowa sztuka, ponadczasowe piękno, ponadczasowa niewinna biel, ponadczasowy film, ponadczasowe rady i wskazówki, Chciał wykreować typ uniwersalnej, ponadczasowej kobiecości (NKJP, b.d.)

Ponadczasowa maksyma Jana Zamoyskiego: Takie będą Rzeczpospolite, jakie ich młodzieży chowanie¹.

W większości z tych przykładów nie pojawiłby się przymiotnik *pozaczasowy*, a zupełnie wykluczony jest on w połączeniach skrótowych, zanotowanych w NKJP, takich jak *ponadczasowy pisarz* ‘poruszający tematykę ponadczasową’ czy też *ponadczasowa sukienka* ‘aktualna w każdej sytuacji’: *Kobieta powinna mieć w szafie co najmniej jedną klasyczną, ponadczasową sukienkę* (NKJP, b.d.).

4.7. Podsumowanie

Przeprowadzone analizy pokazały, że wychodzenie poza czas dokonuje się w polszczyźnie kilkoma drogami.

(1) Najważniejszy sposób to wyrażanie pojęcia ‘wieczności’, które bazuje na wyobrażeniu czasu. To odniesienie do czasu jest trojakie:

- Przywołyany zostaje czas linearny połączony z maksymalną długością (nie skończoną późniejszością lub wcześniejszością): na wieki, przed wiekami.
- Przywołyany zostaje obraz statyczny: wieczność trwa obok zmienności zdarzeń: poprzedza je (wersja platońska), utrwała je (wersja L. Kołakowskiego).
- ‘Wieczne dzisiaj’: zdarzenie trwa w ponadczasowości.

(2) Pojęcie ‘nieśmiertelność’: unieważnienie działania czasu w stosunku do istot żywych, polegających śmierci. Dwa warianty: (a) zniesienie śmierci fizycznej, trwanie nieskończone w ciele (*eliksir nieśmiertelności*), (b) nieskończona egzystencja człowieka mimo śmierci fizycznej.

(3) ‘Pozaczasowość’ (niepodleganie czasowi) i ‘ponadczasowość’ (aktualność, zachodzenie w każdym czasie).

¹ Aforyzm autorstwa Jana Zamoyskiego pochodzi z aktu fundacyjnego Akademii Zamoyskiej, z roku 1600. Cytat został sparafraszowany przez Stanisława Staszica w *Uwagach nad życiem Jana Zamoyskiego*, 1787, obecnie funkcjonuje jako ponadczasowy aforyzm.

Skróty

ISJP – *Inny słownik języka polskiego* (Bańko, 2000).

NKJP – *Narodowy Korpus Języka Polskiego* (Bańko, Rafał, Górska, Lewandowska-Tomaszczyk, Łaziński, Pęzik, & Przepiórowski, b.d.).

Bibliografia

Bańko, M. (Red.). (2000). *Inny słownik języka polskiego* [ISJP] (T. 1–2). Wydawnictwo Naukowe PWN.

Bańko, M., Górska, R. L., Lewandowska-Tomaszczyk, B., Łaziński, M., Pęzik, P., & Przepiórowski, A. (Red.). (b.d.). *Narodowy Korpus Języka Polskiego* [NKJP]. <http://nkjp.pl/>

Boryś, W. (2005). *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Wydawnictwo Literackie.

Kołakowski, L. (2009). Kompletna i krótka metafizyka: Innej nie będzie. Innej nie będzie. *Tygodnik Powszechny*, 2009(39). [Dodatek „Leszek Kołakowski 1927–2009”].

Kołakowski, L., & Metzel, Z. (2008). *Czas ciekawy, czas niespokojny: Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel* (T. 2). Znak.

Miłosz C. (2021). *Wiersze wszystkie*. Znak.

Twardowski J. (2003). *Wiersze największej nadziei*. Studio Wydawnicze UNIKAT.

Eternity and the State Beyond Time: Various Ways of Making Time Irrelevant (The Shape of the Concepts in Polish)

Summary

This chapter is devoted to philosophical and philological reflection on time and eternity. The author analyses the concepts that relate to going beyond the category of time: *wieczność* ‘eternity’, *nieśmiertelność* ‘immortality’, *ponadczasowość* ‘timelessness’ which are expressed in Polish with attendant lexemes. The study presents semantic interpretations of these lexemes, focusing mainly on the variously understood lexeme *wieczność*. The analyses reveal a picture of the ways of “going beyond time” typical of the Polish language.

Keywords: expressions of the category of beyond time, eternity, immortality, timelessness

Rozdział 5

Kolory duszy. Obraz duszy w polskojęzycznych memach internetowych

Iwona Burkacka

Uniwersytet Warszawski, Warszawa

ORCID: 0000-0002-8595-0173

e-mail: i.burkacka@uw.edu.pl

Streszczenie

Przedmiotem opisu są właściwości duszy wyłaniające się z analizy ponad 120 polskojęzycznych memów internetowych, wyekscerpowanych z różnych źródeł, z wykorzystaniem wyszukiwarki Google. W opisie wykorzystano założenia analizy multimodalnej, badań językowego obrazu świata (JOS), a zwłaszcza prac odnoszących się do tekstowych obrazów świata, oraz narzędzi klasycznej analizy filologicznej. W wyniku wstępnego rozeznania materiału przyjęto, że zebrany materiał tworzy dwa typy tekstów: pierwszy zawierający sentencje i złote myśli oraz drugi – składający się z klasycznych memów. Wyniki przeprowadzonych analiz zestawiono z językowym obrazem duszy funkcjonującym w polszczyźnie. Memy internetowe, które pełnią wiele funkcji, w tym komunikacyjną, społeczno-polityczną, grupotwórczą, ludyczną, edukacyjną, artystyczną, są istotnym elementem współczesnej kultury – z jednej strony transmitują językowy i szerzej kulturowy ogląd świata i człowieka (przez cytaty, modyfikacje i pararazy, różnorakie wykorzystanie dzieł kultury), z drugiej zaś ujawniają sposób postrzegania duszy zakorzeniony w potocznym i współczesnym widzeniu świata i rzeczywistości.

Słowa kluczowe: memy o duszy, mem jako gatunek pamięci zbiorowej, memy jako aforystyki, językowy i memowy obraz duszy, konceptualizacja duszy

5.1. Wprowadzenie

Memy internetowe są bardzo popularnym gatunkiem internetowym czerpiącym z bogatego repozytorium kultury. Służą do komentowania bieżących wydarzeń społeczno-politycznych, postaw i decyzji ludzkich, a także do wyrażania poglądów i przekonań, bywają także wykorzystywane w dyskusjach światopoglądowych. Są więc istotnym elementem współczesnej kultury i komunikacji – z jednej strony transmitują językowy i szerzej kulturowy ogląd świata i człowieka (przez cytaty, modyfikacje i parafrazy, róźnorakie odniesienia do dzieł kultury), a z drugiej ujawniają sposób postrzegania duszy zakorzeniony w potocznym i współczesnym widzeniu świata i rzeczywistości. Marta Wójcicka trafnie zauważa, że są gatunkiem pamięci zbiorowej (Wójcicka, 2019). Podobnie jak przysłowia, frazeologia czy łączliwość leksykalna zawierają utrwalone sposoby koncepcjalizacji duszy, a także ze względu na swoją popularność transmitują i utrwalają te wyobrażenia oraz wpływają na kształtowanie jej współczesnego obrazu.

5.2. Cel, przedmiot i metoda

Przedmiotem opisu są właściwości duszy wyłaniające się z analizy ponad 120 polskojęzycznych memów internetowych, wyekscerpowanych z wykorzystaniem wyszukiwarki Google (wyszukanie: memy dusza) z różnych źródeł internetowych (np. *Memy*, b.d.; *Paczaizm: Najlepsze obrazki w całych internetach!*, b.d.; *Xpedia: Cytaty, memy, śmieszne obrazki, życzenia*, b.d.; *blasty.pl.* (b.d.)), zebranych w grudniu 2020 roku. Z opracowania wyłączono memy zawierające sfrazeologizowane połączenia: *bratnia dusza i pokrewna dusza* odnoszące się do osób¹. Stanowią one licznie reprezentowaną kategorię, która wymaga odrębnego opisu. Uwzględniono memy, w których występuje wyraz *dusza* w znaczeniach odnoszących się do pierwiastka boskiego, duchowego, niematerialnego lub wskazujących na istotę człowieczeństwa czy narodu (por. WSJP, Dusza 1, 2, 3, 6). W analizie wykorzystano założenia analizy multimodalnej, badania językowego i tekstuowego obrazu świata oraz narzędzia klasycznej analizy filologicznej. Wstępny ogląd zebranego materiału pozwolił na wydzielenie dwóch typów tekstów: pierwszy zawierający sentencje i złote myśli oraz drugi – składający się z klasycznych memów (por. pierwsza część analizy materiału).

¹ Pozostawiłam tylko mem, w którym pokrewną duszą jest wiewiórka.

5.3. Podstawowe ustalenia terminologiczne i metodologiczne

Memy internetowe w potocznym rozumieniu są utożsamiane ze śmieszonymi obrazkami. W opisach naukowych definiuje się je różnorako²: jako jednostki kulturowego przekazu³ (Dawkins, 1976/1996), narzędzie lub element komunikacji, jednostki informacji, mechanizm mediacyjny, teksty kultury (Nowak, 2013), semiotyczne kompleksy (Kamińska, 2011, s. 61). Przywołane ujęcia wskazują z jednej strony na ich związek z procesem komunikacji, a z drugiej – na zanurzenie w kulturze. W ten sposób wyznaczają również podstawowe funkcje tego gatunku: grupotwórczą, kulturotwórczą, utrwalającą, ludyczną, edukacyjną, artystyczną, polityczno-społeczną (Nowak, 2013, ss. 239–256), a także konwersacyjną (w tym informacyjną, ekspresywną, impresywną), opiniotwórczą, satyryczną i marketingową (por. Kamińska, 2011, s. 68; Wójcicka, 2019, ss. 38–40).

Istotą memów internetowych jest wykorzystanie zastanych tekstów i wzorów kultury, funkcjonujących w pamięci ludzi i budujących ich świadomość, w których utrwalone są elementy wiedzy, przekonań oraz sposobu postrzegania świata i człowieka. Zdaniem Marty Wójcickiej memowi jako gatunkowi pamięci zbiorowej można przypisać cztery fazy pamięci rozumianej jako proces: zapamiętywanie (dołączanie nowych elementów, doświadczeń, uzupełnianie tego, co znane i dane), pamiętanie (trwanie, przekazywanie z pokolenia na pokolenie tekstu, zwyczajów itp.), zapominanie (zamierzone lub świadome pomijanie jakichś elementów, zwykle niepożądanych lub nieaktualnych) i przypominanie (ponowne włączanie w strukturę pamiętania tego, co funkcjonowało w świadomości społecznej) (Wójcicka, 2019, s. 63). W pierwszym etapie widać podobieństwo funkcji memów do funkcji informacji dziennikarskiej, ponieważ dotyczą tego, co dana społeczność w pewnym czasie przeżywa, czego doświadcza, memy mówią o istotnych wydarzeniach i w ten sposób je utrwalają. Odnosząc się do drugiej fazy, należy zwrócić uwagę na to, że dochodzi do rekoncekstualizacji i resemiotyzacji wykorzystanych tekstów (Iedema, 2013, s. 208). Temu procesowi podlegają zarówno teksty należące do kanonu kulturalnego (lektury szkolne, znane dzieła mistrzów malarstwa, kultowe filmy), jak i nowe wypowiedzi, które zyskują status skrzydlatych słów. Zdaniem Marty Wójcickiej „pamiętanie jest dialogiem memu jako tekstu z przeszłością (invariant) czy z różnymi prezentowanymi w memach przeszłościami oraz dialogiem tekstu z samym sobą (warianty)” (Wójcicka, 2019, ss. 68–75). Zapominanie można odnieść do dwóch zjawisk: zapominanie przez mem (czyli pomijanie pewnych wydarzeń, osób w memach, także selekcja materiału jako efekt działania tabu) lub zapominanie

² Szczegółowe przywołania lekturowe por. Burkacka, 2017; Wójcicka, 2019, ss. 19–38.

³ Pierwotnie (w ujęciu Richarda Dawkinsa) termin *mem* odnosił się do kulturowych odpowiedników genów, jednak z czasem nabrał nowego znaczenia, które zostało zakceptowane przez twórcę terminu.

memu jako tekstu (brak udostępniania, lajkowania, brak tworzenia licznych modyfikacji). Przypominanie w memach odnosi się do dwóch aspektów: sięgania po teksty kultury (reprodukowanie) oraz wykorzystywania nowych tekstów, występujących w innych mediach (np. telewizji, prasie) i utrwalonych w pamięci zbiorowej, zwanych mediotekstami (Loewe, 2018; Wójcicka, 2019, s. 80). Memy pełnią więc istotną rolę w procesach pamiętania i zapamiętywania oraz wpływają na kształtowanie modelu myślenia, zwłaszcza młodych ludzi (por. Makarowska, 2020, s. 357).

W większości memy to twory anonimowe, zwykle żartobliwe, wykorzystujące mechanizm dysharmonii stylistycznej czy estetycznej. Ze względu na funkcjonujące generatory ich tworzenia oraz sposób upublicznienia (media społecznościowe) świetnie wpisują się w kulturę uczestnictwa, umożliwiają w niej udział (por. Nowak, 2013).

Typowy mem łączy dwa systemy znaków: wizualny i werbalny, stąd jest zaliczany do gatunków transkryptywnych i multimodalnych, polisemiotycznych (Stöckl, 2015, s. 24; Szczęsna, 2007, ss. 17, 29). Odczytanie niesionego znaczenia memu jest możliwe dzięki analizie obu tych warstw. Przy czym często mamy do czynienia nie tylko z prostym połączeniem sensów niesionych przez różne kody w przekazie, ale ze swoistym „budowaniem niesumarycznym”, multiplikatywnym (Bucher, 2015, s. 80), konstrukcją treści pojęciowej wyższego sensu, jak ujmuje to E. Wolańska (Wolańska, 2007, s. 313). Niekiedy w sposób zamierzony dąży się w memach do osiągnięcia napięcia między obiema warstwami. Łączenie i nakładanie się semiosfer prowadzi do aktywizacji procesu odbioru i wzmacnia siłę przekazu (por. Kudlińska, 2014, s. 315).

Należy zwrócić jednak uwagę na to, że w memach często mamy do czynienia zarówno z prymarnymi systemami znaków, jak i wtórnymi (np. malarstwo, literatura, film, teksty religijne, także memy). Jak twierdzi Seweryn Wysłouch:

Zasadnicze różnice między systemami prymarnymi a systemami wtórnymi polegają na tym, że systemy prymarne – język werbalny i kod wizualny – wykształciły znaki konwencjonalne i obligatoryjne reguły łączenia znaków (gramatykę). Natomiast systemy wtórne – znaki o charakterze relacyjnym i fakultatywnie reguły ich łączenia. [...] W systemach wtórnego relacyjny charakter znaków decyduje o ich indywidualnym charakterze i przewadze znaczeń konotacyjnych nad denotacją (Wysłouch, 2001, s. 22).

Należy dodać, że wielość czy niejednoznaczność odczytań memów (por. Latoch-Zielińska & Kozak, 2016, ss. 158–174) może być wynikiem połączenia różnych kodów i obecności systemów wtórnego, a także braku znajomości kontekstu i kompetencji niezbędnych do właściwego odczytania treści.

W prezentowanym tekście przyjęto rozumienie memu internetowego jako gatunku będącego strukturą składającą się z elementów graficznych i tekstowych, zwykle pochodzących z repozytorium kulturowego (przywołanych

w całości lub części, często modyfikowanych), stosowanych w celu komunikacji (np. komentowania wydarzeń), ekspresji (np. informowania o stanach i przeżyciach nadawcy) oraz zabawy (funkcja ludyczna), powielanych i przesyłanych głównie drogą elektroniczną (często za pośrednictwem mediów społecznościowych).

Ze względu na poruszane zagadnienia wyekscerpowane memy można zaliczyć do grupy tematycznej obejmującej problemy egzystencjalne, refleksję nad sensem życia i kondycją duchową współczesnego człowieka, by odwołać się do typologii Haliny Kudlińskiej (Kudlińska, 2014, s. 317), lub do zbiorów memów dotyczących uczuć i emocji oraz wartości⁴ – w propozycji Małgorzaty Latoch-Zielińskiej i Anity Kozak (Latoch-Zielińska & Kozak 2016, ss. 160–165).

Występowanie różnych systemów semiotycznych i liczne odwołania intertekstualne (wtórne systemy znaków) skłaniają do wykorzystania założeń multimodalnej analizy dyskursu (por. Iedema, 2013; Kawka, 2016⁵; Maćkiewicz, 2017; Piekot, 2016; Skowronek, 2018; Stöckl, 2015) oraz przyjęcia perspektywy odbiorcy, który „zgodnie ze swoją wiedzą, doświadczeniami i potrzebami (re)konstruuje globalny sens, poszukuje koherencji, konfigurując dane pochodzące z różnych modusów” (Maćkiewicz, 2017, s. 38), czyli sposobów przekazywania sensów. Za Hartmutem Stöcklem przyjmuję, że modusem⁶ może być obraz i tekst, przy czym ze względu na to, że zebrany materiał składa się wyłącznie z memów wykorzystujących obrazy statyczne, w analizie nie wyróżniam wariantów medialnych. W mniejszym stopniu uwzględniam odniesienia do kolorów (traktowanych jako submodus) i ich odcienni (cechy submodusów), jeśli nie wpływają w zasadniczy sposób na treść przekazywaną słowem. W przywołanym cytacie pochodzący z tekstu Jolanty Maćkiewicz warto zwrócić uwagę na zapis czasownika *(re)konstruuje*, który wskazuje na dwie możliwości działań odbiorcy: może on budować sens memu (efekt samodzielnej pracy) albo dążyć do odtworzenia znaczenia wpisanego w mem (nadanego przez twórcę memu). I w pierwszym, i w drugim ujęciu, odbiorca musi być aktywny, ale pierwsze rozumienie zakłada większą autonomiczność widza/czytelnika.

Warto podkreślić, że badania multimodalne mają charakter interdyscyplinarny i wykorzystują różne koncepcje i metody wypracowane przez semiotykę, dyskursologię (Maćkiewicz, 2017, s. 38), medioznawstwo (Piekot, 2016), a także językoznawstwo, a zwłaszcza badań językowego obrazu świata (dalej JOS) i tekstowych obrazów świata (Bartmiński, 1990; Filar, 2012; Grzegorczykowa,

⁴ Pojedyncze memy można byłoby zaklasyfikować do grupy: problemy życia codziennego (grupa ta występuje też w propozycji H. Kudlińskiej), wpływ mediów na nasz obraz świata.

⁵ Zdaniem Macieja Kawki „semiotyczna kategoria multimodalności wyrosła z przeświadczenia o możliwości odrzucenia języka jako podstawowego środka porozumiewania się lub co najmniej zredukowania jego udziału w procesach komunikowania i tworzenia oraz przekazywania znaczeń na korzyść innych systemów znakowych” (Kawka, 2016, s. 295).

⁶ B. Skowronek definiuje *modus* – jako każdy system semiotyczny służący przekazywaniu sensu (Skowronek, 2018, s. 15).

1990; Kadyjewska, 2001; Kozłowska, 2013; Lewicki & Tokarski, 1995; Tokarski, 2013, ss. 321–313; Tokarski, 2016; Żuk, 2010), oraz narzędzia klasycznej analizy filologicznej. Odwołano się również do badań kulturowych (Fiske, 2010; Storey, 2003) stosowanych przez Jakuba Nowaka do opisu memów (Nowak, 2013). W tekście dominuje jednak perspektywa językoznawcza.

Przeprowadzona analiza ma charakter jakościowy, z rzadka w opisie odwołuję się do stopnia popularności poszczególnych memów⁷. Warto podkreślić, że prezentowana analiza dotyczy materiału wyekscerpowanego w grudniu 2020 roku i nie pretenduje do pełnego opisu wszystkich memów odnoszących się do duszy, ponieważ należy mieć na uwadze dużą zmienność zasobów memowych i ich bogactwo, a także możliwość występowania innych przykładów w ograniczonym i publicznie niedostępnym obiegu (np. w zamkniętych grupach facebookowych). Wyniki przeprowadzonych analiz zestawiono z językowym obrazem duszy funkcjonującym w polszczyźnie (por. Filar, 2012; Grzegorczykowa, 2016; Wysoczański, 2016), a niekiedy sięgnięto po konteksty badań dotyczących materiału rosyjskojęzycznego (Piasecka, 2008), zwłaszcza dotyczącego memów internetowych (Makarowska, 2020).

5.4. Analiza materiału

Wstępny ogląd zebranego materiału pozwolił na wydzielenie dwóch zasadniczych typów memów: klasycznych realizacji gatunku oraz form odbiegających od stereotypowo postrzeganych memów. Różnią się one rozłożeniem sensu między modusy i treściami, które niosą. Wszystkie teksty pochodzące z memów zostały przywołane w oryginalnym zapisie.

5.4.1. Klasyczne memy

Jako klasyczne memy traktuję te reprezentacje tego gatunku internetowego, które pełnią głównie funkcję ludyczną lub komentatorską (społeczną), a całość niesionego sensu wynika z treści niesionych przez oba modusy: obraz i tekst. Grafika może stanowić nieodzowny element globalnego znaczenia memu (np. rys. 5.1) lub doprecyzować informacje słowne, stanowić ich istotny kontekst (np. rys. 5.4).

Zastosowana w pierwszym memie konstrukcja składniowa: wprowadzona spójnikiem *gdy*, zapowiada obecność drugiej części wypowiedzenia, którą jest obraz przedstawiający małpę⁸ z przymkniętymi oczami i złożonymi rękami,

⁷ Zbadane 23 grudnia 2020 roku.

⁸ W wielu memach możemy zaobserwować wykorzystanie zdjęć zwierząt jako istot uosobiających typowe zachowania ludzkie (por. cykl o januszu i grażynie), co zbliża memy do konwencji bajek zwierzęcych.

**GDY PIERWSZY ŁYK PORANNEJ KAWY
SUBTELNIE MUŚNIE TWOJĄ DUSZĘ**



Rys. 5.1. <https://paczaizm.pl/memy/dusza/page/2/>

Zdecydowanie stara niemiecka dusza się odezwała w zmywarce Bosch.



Rys. 5.2. <https://pocisk.org/stara-dusza/>



Rys. 5.3. <https://paczaizm.pl/memy/dusza/page/2/>



Rys. 5.4. <https://www.blasty.pl/347/wszystkiego-czego-pragne-dzis-ma-dusza-to-litr-pana-tadeusza-aleksander-kwasniewski>

zanurzoną w wodzie. Podobny rozkład treści mamy w memie 2: ilustracja przekazuje informację, że znak swastyki (wyświetlający się w niemieckiej zmywarce) ujawnia duszę 'istotę' sprzętu.

Z nieco inną sytuacją mamy do czynienia w dwóch kolejnych memach. W trzecim (rys. 5.3) grafika z jednej strony uprawdopodabnia sytuację powstania homonimii składniowej (msza odprawiana *za duszę* i forma 1. osoby liczby pojedynczej czasu przyszłego czasownika *zadusić*: *zaduszę*), a z drugiej – tłumaczy jej powstanie (odmienne rozumienie wypowiedzi powstaje w myślach dziecka). Czasami obraz nie jest konieczny do zrozumienia treści przekazu, ale może wprowadzać istotny kontekst, np. w memie nr 4 zdjęcie Aleksandra Kwaśniewskiego w okularach wprowadza nawiązanie do serii memów ukazujących polskiego prezydenta jako miłośnika alkoholu i utrwalających taki

stereotypowy⁹ sposób postrzegania tej postaci (Wójcicka, 2019, s. 155). Jest więc istotnym elementem budującym serię, podobnie jak rozkład tekstu i zastosowany rytm.

Do grupy klasycznych memów można też zaliczyć kilkanaście innych przykładów (11 memów w materiale). Dwa z nich odnoszą się do zwrotu *grzać duszę i serce* i wykorzystują identyczny mechanizm porównywania i kontrastu między tym, co ogrzewa ciało (czapka – głowę, skarpety – stopy, rękawiczki – ręce), a tym, kto lub co może przynieść ciepło sercu i duszy: kebab (rys. 5.5) i Krzysztof Krawczyk (rys. 5.6)¹⁰. Przekaz treści jest dwumodusowy.

	Grzeje głowę
	Grzeje stopy
	Grzeje ręce
	Grzeje duszę i serce

Rys. 5.5. https://paczaizm.pl/memy/grzeje/2_kebaby



Rys. 5.6. <https://paczaizm.pl/memy/grzeje/>

W niektórych memach przywoływane są utrwalone i w części sfraseologizowane połączenia: *pokrewna dusza*, *dusza opuszcza ciało*, *oderwanie duszy od ciała*, *brak żywej duszy*. Jednak kontekst: czasami tylko graficzny, a czasami słowno-graficzny, powoduje zaskakujące odczytanie: duszą staje się komputer (on stanowi istotę, najważniejszą część człowieka¹¹), pokrewną duszą jest wieśniórka zjadająca pizzę¹², dusza opuszcza ciało kota¹³; a brak żywej duszy jest odnoszony do sytuacji braku reakcji na Facebooku (por. rys. 5.8). Niektóre mamy do czynienia z nietypową łączliwością leksykalną: *dezynfekować duszę*, zwrot

⁹ O obecności, budowaniu i modyfikowaniu stereotypów w memach internetowych por. Burkacka, 2017.

¹⁰ Mem powstał przed śmiercią piosenkarza.

¹¹ W memie występuje zdjęcie mężczyzny próbującego siłą wyciągnąć syna z domu (prawdopodobnie na wyjazd, ponieważ obok samochodu stoi walizka). Chłopak broni się przed oderwaniem od komputera. Grafice towarzyszy tekstu: *Dramat oderwania ciała od duszy* (mem 1).

¹² Memowy tekst: *Dzisiaj spotkałem swoją pokrewną duszę* (mem 2).

¹³ Mem: *Smutne zdjęcie: dusza opuszcza ciało kotka* zawiera zdjęcie dwóch kotów, w tym jednego białego w ruchu, stojącego na tylnych łapach – ujętego jako wizualizacja duszy (mem 3).

ten można traktować jako żartobliwy ekwiwalent picia alkoholu¹⁴. Przywoływana jest tu koncepcualizacja duszy jako bytu umieszczonego wewnątrz ciała człowieka. Interesujący w swojej wymowie jest również mem, w którym słowem: *chyba mi dusza wycieka* towarzyszy zdjęcie ubrudzonej dłoni, co zdaje się nieść sens, że dusza jest brudna. Nie wiadomo, czy ubrudziła się, wyciekając z ciała (grzesznego i materialnego), czy też to sama dusza jest brudna, a ciało czyste (odwrócenie typowego postrzegania relacji duszy i ciała¹⁵).



Rys. 5.7. <https://besty.pl/tag/dusza/stro-na/3>



Rys. 5.8. <https://fabrykamemow.pl/memy/681>

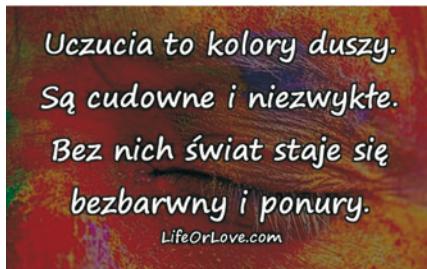
W klasycznych memach dominuje grafika ukazująca postaci ludzkie (w przywołanych przykładach to K. Krawczyk, A. Kwaśniewski) lub zwierzęce (tu: koty, małpa, wiewiórka) czy filmowe (np. mistrz Yoda z *Gwiezdnych wojen*, por. rys. 5.8.). Wykorzystywane są zdjęcia sytuacyjne, kadry z kultowych filmów, zmodyfikowane fotografie pochodzące z Wikipedii lub innych memów, grafiki zaczerpnięte z generatorów memów.

5.4.2. Memy aforystyczne

Drugi typ reprezentują memy, w których najważniejszy jest tekst. Ta dominanta ujawnia się dwójako: element verbalny jest głównym nośnikiem sensu oraz zajmuje centralną pozycję w kompozycji, niekiedy nakłada się na całość grafiki i ją przesłania. Tekst ma charakter sentencji, aforyzmu, złotej myśli, często to cytat (ze wskazaniem autora słów lub bez tej informacji), a podstawowym celem modusu graficznego jest – jak można sądzić – wprowadzanie w nastrój zadumy, wzbudzanie lirycznego nastroju, np. rys. 5.9.

¹⁴ Tekstowi: *Ja nie piję, ja dezynfekuję duszę* towarzyszy grafika ukazująca mężczyznę jako typowego pijacza (mem 4).

¹⁵ Ciało zwykle jest ujmowane jako skłonne do upadku, niedoskonałe, por. Wysoczański, 2016.



Rys. 5.9. <https://www.zamyslenie.pl/aforyzm/krajobrazy-sa-stanami-duszy-6687288/>

Rys. 5.10. <https://www.lifeorlove.com/memy/66183/mem-miłość-uczucie-uczucia-memy-cytaty>

W przykładzie przedstawionym na rys. 5.9 dominuje kolor biały i liliowy (nieco zabrudzony). Biel z jednej strony buduje zamglony krajobraz, a z drugiej występuje w kolorze czcionki. Służy nadaniu wrażenia nierealności, duchowości, czystości i niewinności, może nawet niebiańskości, tym bardziej że na pierwszym planie jest ukazana ziemia – wyraźna i w oddali zmrożona. Zbudowana jest opozycja: ziemia (doczesność, materialność) – duchowość (niebo, dal, nieoczywistość, rozmycie). Kolor liliowy jako wariant fioletu konotuje smutek, tęsknotę, zmierzch (por. *zmierzch życia*), żałobę, a więc i śmierć, a nawet schyłek świata wartości, moment przejścia (por. Tokarski, 1995, ss. 217–219). Tekst niesie informację, że przyroda nieożywiona (krajobraz) wyraża *stany duszy*. Można sądzić, że piękno krajobrazu ma oddawać doskonałość duszy czy jej niezwykłość, pejzaż ukazuje bowiem nieskażoną urodę przyrody, niebo łączy się z ziemią (w innej grafice – niebo odbija w taflie wody). Pozostaje oczywiście do rozszyfrowania, dlaczego został przywołany tylko jeden krajobraz, skoro mowa o stanach duszy. Być może jest jedną z egzemplifikacji stanów duszy¹⁶.

O tym, że grafika często pełni funkcję podrzędną, może świadczyć częste opatrywanie tego samego tekstu różnymi ilustracjami¹⁷, np. teksty z przywołanych memów (rys. 5.9 i 5.10) występują z innymi obrazami¹⁸. Nie można jednak powiedzieć, że dobór grafiki jest bez znaczenia, ponieważ otwiera różne możliwości interpretacji: użycie do zobrazowania kolorów duszy zdjęcia kredek ma prawdopodobnie sugerować, że można coś pokolorować, zmienić wygląd, a zastosowanie grafiki ukazującej przenikające się kolory nałożone na twarz może przewodzić nieostrość klasyfikacji lub kierować myśl na odniesienia etnograficzne

¹⁶ Por. cykl 3 obrazów Umberta Boccioniego pt. *Stany duszy*.

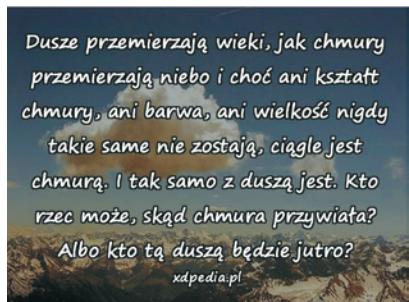
¹⁷ Nie jest to zjawisko odosobnione w memach, wynika z właściwości gatunku i korzystania z generatorów memów. Można też spojrzeć na tę praktykę jako przejaw atrakcyjności pewnych skrzydlatych słów czy grafik (np. reprodukciu znanych obrazów), co wynika z ich rozpoznawalności i rangi w kulturze.

¹⁸ Np. memy 5, 6.

(np. przywoływać święto Holi zwiastujące koniec zimy i zapowiadające nadnięcie czasu obfitości w Indiach). Te różne wizualizacje kolorów duszy można postraktować jako różne metafory służące wyrażeniu danej treści. Tekst: *Straszna jest rzecz, kiedy dusza się zmęczy szybcie żywiciem niż ciało* (niekiedy ze wskazaniem na Marka Aureliusza jako autora aforyzmu) występuje w ponad dwudziestu różnych memach (stan na 16.04.2020).



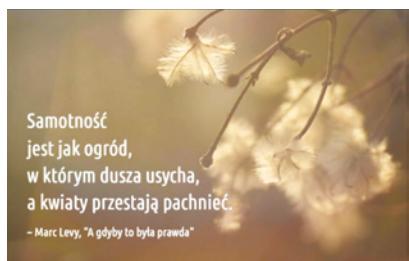
Rys. 5.11. https://www.xdpedia.com/31037/dusza_niewidzialna_sila_kierujaca_cialem.html



Rys. 5.12 https://www.xdpedia.com/37641/dusze_przemierzaja_wieki_jak_chmury.html <https://www.xdpedia.com/tag/dusza/10>



Rys. 5.13. <https://memy.tapeciarnia.pl/dusza-nie-znalaby-teczy-gdyby-oczy-nie-znaly-lez>



Rys. 5.14. <https://www.zamyslenie.pl/aforyzm/samotno-jest-jak-ogrd-w-ktorym-dusza-usycha-a-kwiaty-przestaj-pachnie-5116944/>

Zarówno sposób przekazywania treści, jak i budowa przywołanych przykładów odbiega od typowych memów, a zwłaszcza demotywatorów, często uznawanych za prototypowe memy. W memach aforystycznych grafika nie jest istotnym elementem niesionego sensu, można mówić ewentualnie o wzmocnieniu wymowy czy budowaniu pewnego kontekstu odbioru. Dominują tu zdjęcia

zamglonych dróg (rys. 5.9), krajobrazów (por. rys. 5.11, 5.12)¹⁹, przyrody nieożywionej (zwłaszcza zdjęcia przedstawiające morze, por. rys. 5.13) lub flory²⁰ (por. rys. 5.14), zachodów lub wschodów słońca²¹ (por. rys. 5.11).

Warto zaznaczyć, że obrazy gór, skał, morza są zwykle wykorzystywane jako sposób wizualizacji tematyki religijnej (Bóg, wiara, dusza, nieśmiertelność). Również widok tęczy nie dziwi, ponieważ często obrazuje łączność ziemi z niebem, drogę do nieba, nadzieję²², stanowi biblijny znak potwierdzenia przymierza (księga *Genesis*). Z kolei wschody i zachody życia mogą wiązać się z poczatkem i końcem życia, połączeniem nieba i ziemi. Piękno krajobrazu czy roślin odnosi się do efektów mocy kreacyjnej Boga. Zresztą wycieczki w góry, oddalenie od miasta i siedzib ludzkich (życie pustelnicze), pokonywanie trudów wypraw są praktykowane również jako formy rekolekcji, kontaktu z Bogiem, służą medytacji i rozważaniom.

Jeśli w memach tego typu pojawiają się postaci ludzkie, to często ukazane tylko w konturach, zamysione, zapłakane, ukazane z pewnego oddalenia. Nierzadko grafika ukazuje też oczy²³ lub rękę²⁴, także dlonie przesłaniające twarz²⁵. Postaci ukazane w memach są zamysione lub płaczą. Zasłonięcie twarzy ma ukryć emocje przed osobami z zewnątrz, przed ich wzrokiem. Tym bardziej, że w kilku memach możemy odnaleźć informację, że oczy są zwierciadłem duszy²⁶. Dość często grafika jest monochromatyczna. Podobnie jest w rosyjskojęzycznych memach, na co zwraca uwagę Makarowska (Makarowska, 2020, s. 353), co można interpretować jako sposób wyrażenia ponadczasowości aforyzmów, wyraz artystyczny (fotografia artystyczna jest często czarno-biała) lub chęci uwypuklenia tekstu.

Warto również zwrócić uwagę na wizualizacje duszy, przypominające ujęcia znane z kadrów filmowych: postaci w białej poświacie, oddzielające się od ciała lub zawieszone nad ziemią, unoszące się w powietrzu (rys. 5.15), lub obrazowania znane z malarstwa (postaci świętych, anioły, Duch Święty, a nawet Bóg): świecąca, rozemglona na brzegach kula (rys. 5.16).

Warto zaznaczyć, że analizowany materiał, choć był efektem wyszukiwania memów, to poszczególne przykłady nie zawsze były tak opisywane –

¹⁹ Przywołajmy przykłady: mem 7, por. rys 5.11. Podobny zabieg obserwujemy w rosyjskojęzycznych memach o duszy, tam również są wykorzystywane piękne krajobrazy (Makarowska, 2020, s. 344).

²⁰ Np. memy 8–10.

²¹ Por. rys. 5.11; mem 11.

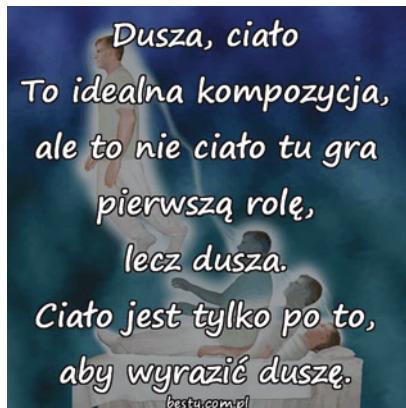
²² W *Iliadzie* Zeus rozwiesza tęczę jako zły znak dla śmiertelników. Tęcza pojawia się też w kulturze ludowej i przysłowiach.

²³ Np. mem 12.

²⁴ Np. mem 13.

²⁵ Np. memy 14–16.

²⁶ Mem 17 z takim tekstem 23 grudnia 2020 roku miał 5092 wyświetleń. Inne przykłady: memy 18, 19.



Rys. 5.15. https://besty.com.pl/memy/2360-cytaty-sentencje-cytat-mem-cytaty_o_zyciu-besty-dusza-obrazki-cialo



Rys. 5.16. <https://kolobrzegwiary.pl/?p=412>

występowały określenia: aforyzmy, tapety lub zapisy złożone: *cytaty-sentencje-cytat-mem-cytaty*, co wskazuje na trudności w klasyfikacji lub rozmycie granic gatunków²⁷, zwłaszcza w kulturze popularnej.

Memy aforystyczne zawierają treści o charakterze sentencji, złotych myśli, wyrażają mądrości życiowe, często występują w nich sformułowania metaforyczne. Można je ująć jako współczesne odpowiedniki przysłów. Memy tego typu nie pełnią funkcji ludycznej. Strona graficzna zwykle jest podporządkowana warstwie słownej i pełni funkcję ilustracyjną, ewokującą nastrój zadumy. Niekiedy struktury te zawierają apostrofy do Boga i przypominają modlitwę, np. *Gdy sen mnie ogarnie, Panie, Niechaj chroni mnie Twe ramię. Jeśli we śnie umrzeć muszę, Błagam, Panie, Weź mą duszę* (mem 38).

5.4.3. Analiza łączliwości słowa dusza w memowych tekstuach (na tle językowego obrazu duszy)

Wyraz *dusza* występuje w bogatych połączeniach z różnymi częściami mowy. Wśród określeń przysmietnikowych znalazły się struktury lewostronne: *ludzka dusza*, *naga dusza*. Zwłaszcza pierwsze wyrażenie wydaje się interesujące, ponieważ wydaje się oczywiste, że ludzie mają duszę, jednak WSJP notuje połączenia wskazujące na odniesienia duszy do innych bytów niż człowiek (znaczenie 6, książkowe ‘niematerialny składnik występujący w przedmiotach

²⁷ Można zaklasyfikować te teksty kultury również jako plakaty czy tapety (tło ekranu komputerowego).

nieożywionych, też roślinach i zwierzętach, postulowany w niektórych pierwotnych religiach²⁸) oraz liczne znaczenia przenośne, np. *dusza projektu, samochodu*. Na to rozszerzanie pojęcia duszy zwracała uwagę R. Grzegorczykowa (Grzegorczykowa, 2016, s. 128). Dusze w tym sensie mają też książki, choć w memach jest to ujęte nieco przewrotnie, dusza książki to dusze autorów, czytelników i osób, które marzą o książkach²⁹.

Liczne są też połączenia z przymiotnikami nazywającymi kolory: *jasna dusza, kolorowa dusza*, por. też wyrażenie *kolory duszy*, omówione w dalszej części tekstu. Znaczenie tych jednostek odnosi się do przenośnego sensu przymiotników: *jasny* na ogół niesie pozytywne konotacje, por. *jasna strona mocy, pojaśnienie*, wiążący się ze światłem³⁰. Podobnie *kolorowy*, np. życzenia *kolorowych snów*, frazeologizm *kolorowy zatrójt głowy*. Znaczenie jest wzmacniane przez grafikę przedstawiającą różnokolorowe kredki, kolory naniesione na twarz. Warto jednak podkreślić, że brak jest wskazania na konkretną barwę. Ocenę estetyczną wnosi przymiotnik *piękna* dołączany do rzeczownika *dusza*³⁰.

Inne odnotowane połączenia wskazują na uczucia lub działania, którym poddana jest dusza: *cierpiąca, smutna, zdruzgotana, zniszczona, zraniona*. Znaczna część tych określeń zwykle odnosi się do człowieka (*zdruzgotany*) i zwierzęcia (*cierpiący, smutny, zraniony*³¹), jedynie *zniszczony* na bogatszą łączliwość (np. *zniszczony człowiek, budynek, przyroda*). Spójrzmy na przykłady memowych tekstów: *Jakże smutna jest dusza, gdy smutna jest z miłości; O wiele łatwiej jest wyleczyć zranione ciało niż cierpiącą duszę* (mem 34); *I nie jestem już niczym innym niż skorupą dla zniszczonej duszy; Same uczucia niczego nie naprawią. Mówiąc, że miłość wszystko wybaczyc. Ale to nieprawda. Nie, kiedy dusza jest tak bardzo zraniona* (mem 35); *Istnieje różnica między złamany sercem a zdruzgotaną duszą*. Dusza bywa także zmęczona życiem, co odnosi się do depresji, niekiedy do wypalenia zawodowego. Przywołajmy tekst z memu: *Straszną jest rzeczą kiedy dusza zmęczy się życiem szybciej niż ciało...* (mem 36). O tym, że ten tekst jest dla użytkowników ważny, może świadczyć umieszczenie tego aforystyzmu w ponad dwudziestu memach różniących się grafiką (stan na 16.04.2021). Odnotowano też połączenia słowa *dusza* z zaimkami dzierżawczymi: *moja i twoja dusza*, wprowadzające odniesienia do nadawcy i adresata memu.

²⁸ W jednym z memów występuje tekst: *Książki mają duszę, duszę tych, którzy je piszą, tych, którzy je czytają i którzy o nich marzą* (mem 20).

²⁹ W niektórych memach światło lub blask pojawia się w warstwie graficznej, niekiedy mowa o świetle, które przez oczy dostaje się do duszy. Jak dowodzi Makarowska w rosyjskojęzycznych memach o duszy często jest mowa o blasku duszy albo o świetle, które wypełnia duszę (Makarowska, 2020, ss. 342, 351).

³⁰ Mem ten ma mocno ironiczną wymowę zawartą w tekście: *Dlaczego nie masz męża? Czekam na kogoś, kto poza cykami i dupą dostrzeże piękno mojej duszy. Czyli czekasz na diabła?* (mem 21).

³¹ Choć rany mogą też mieć rośliny, np. kora drzewa (por. USJP, 2003 hasło: rana znaczenie 2. z kwalifikatorem *leśn. ogr.*).

Wśród połączeń rzeczownikowych należy odnotować kolokacje: *porozumienie dusz*, *związek dusz* ‘miłość’, *mystyczne połączenie dusz*, przywodzące na myśl teksty mistyczne lub literackie – zwłaszcza doby romantyzmu, oraz związki przywodzące sferę religijną: *tajemnica duszy* i *głębia duszy*. Ta ostatnia kolokacja nawiązuje do konstrukcji przyimkowej *w głębi duszy*. Odmienny charakter mają wyrażenia: *kolory duszy* (występujące w tytule tekstu) oraz *cierpień*, *smutek*, *ból*³², *stan* lub *stany duszy*³³, nawiązujące do omówionych wcześniej połączeń przymiotnikowych. Sfrazołogizowany charakter ma związek *choroby duszy*, zwykle odnoszony do depresji (nazywanej często chorobą duszy i ciała), nerwicy czy grzechu.

Źródłem cierpień duszy może być również piękna kobieta, por. *Piękna kobieta to piekło dla duszy*³⁴. Doskonałe ciało zostaje ukazane jako źródło wodzenia na pokuszenie, a nie źródło estetycznych doznań, co być może wynika z braku możliwości zrealizowania pożądania lub nakładanych ograniczeń. Grafika prowadzi nas w stronę odniesień seksualnych, ukazuje bowiem nagie plecy i pośladki kobiety. Podobnie jak w memach rosyjskojęzycznych dusza jest przedmiotem negatywnych działań, dzieje się jej krzywda, stąd pojawia się cierpień (por. Makarowska, 2020, s. 344).

W świetle analizy zebranego materiału można też stwierdzić, że dusza jest podzielna, świadczą o tym występujące w memach sformułowania: *połowa duszy*, *częstka duszy* (np. *Zaufanie to częstka duszy, którą oddajesz komuś w nadzieję, że nadal pozostanie Twoja*). W rzeczownikowych połączeniach równorzędnych dominują kolokacje *dusza i serce*, często mamy opozycyjnie względem siebie usytuowane wyrazy *dusza i ciało*, niekiedy triadę *dusza – serce – ciało* lub sporadycznie *mózg – dusza – serce*. Dusza zwykle jest umiejscawiana w ciele – ujmowanym jako pojemnik, opakowanie dla niej, niekiedy więzienie, rzadziej – w niebie³⁵, lub jako samodzielny byt (*sama potrafi żyć*³⁶). Takie ujęcia są zgodne z językowym obrazem duszy, w którym wskazuje się na łączność duszy i ciała, zawieranie się duszy w ciele (Wysoczański, 2016, ss. 139, 145) i możliwość ich rozdzielenia, o czym świadczą kolokacje: *dusza odchodzi, uwalnia się z ciała*. Na antagonizm duszy i ciała wskazuje połączenie: *walka duszy i ciała*, choć możliwa jest również równowaga duszy i ciała (Wysoczański, 2016, ss. 144–145). W memach pojawia się sformułowanie *dusza opuszcza ciało*, jednak nie

³² Por. mem 22 z tekstem: *Piła, by zagłuszyć ból ciała, lecz piła także, by stłumić ból duszy*.

³³ Por. mem 23 zawierający tekst: *Smutek odzwierciedla stan Twojej duszy, bezradność – stan serca*.

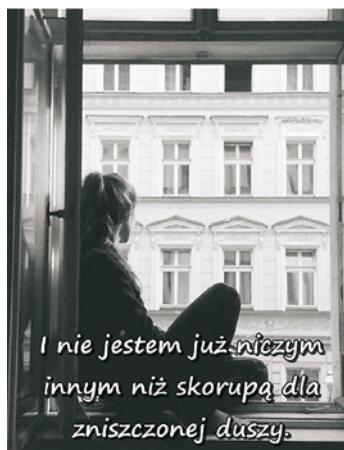
³⁴ Całość tekstu ma postać następującą: *Piękna kobieta to niebo dla oczu, piekło dla duszy, czyściec dla portfela* (mem 24). Najwyższa liczba wyświetleń (spośród odnotowanych): 6858 wskazuje na dużą popularność memu i atrakcyjność zawartego w nim sformułowania (być może wspiera ją grafika).

³⁵ Mem 25 z tekstem: *Bliskim mów, gdyby pytali, że chwilowo zmieniłam adres, że w niebie leczę duszę z silnego przedawkowania rzeczywistości*.

³⁶ Por. mem 26 z tekstem: *Dusza jest jak wyspa, Nawet sama potrafi żyć*.

jest to zwrot występujący często, a jeśli jest wykorzystany, to bywa umieszczany w kontekście humorystycznym. Zdaje się, że w sposobie przedstawiania duszy dominuje perspektywa ziemska, doczesna.

Jednak w memach pojawiają się też inne ujęcia: *Człowiek – skorupa dla zniszczonej duszy* (por. rys. 5.17). Interesujące jest tu ujęcia człowieka jako skorupy, a nie jako połączenia ciała i duszy (lub także ducha), dodajmy: zniszczonej duszy. Spotykamy także inne kolokacje: ciało jest ukazane jako widzialna część duszy lub element służący do wyrażania duszy. Przywołajmy memowe teksty: *Nie jestem ciałem, w którym mieszka dusza, jestem duszą która ma widzialną część zwaną ciałem* (rys. 5.18); *Dusza, ciało. To idealna kompozycja, ale to nie ciało tu gra pierwszą rolę, lecz dusza. Ciało jest tylko po to, aby wyrazić duszę.*



Rys.5.17. <https://www.xdpedia.com/tag/dusza/12>



Rys. 5.18. <https://www.xdpedia.com/tag/dusza/12>

W memach odnajdujemy również inne umiejscowienia duszy, która znajduje się gdzieś między tkankami a słowami³⁷, a nawet może występować w dwóch ciałach jednocześnie (w ciałach przyjaciółek), por. tekst z jednego z memów: *Przyjaciółki to jedna dusza w dwóch ciałach...* (mem 37), lub zmieniać ciała, w których żyje (ujęcie zbliżone do koncepcji reinkarnacji), por. *Dusze przemierają wieki, jak chmury przemierają niebo i choć ani kształt chmury, ani barwa, ani wielkość nigdy takie same nie zostają, ciągle jest chmurą. I tak samo z duszą jest. Kto rzec może, skąd chmura przywiała? Albo kto tą duszą będzie jutro? Połączenie jedna dusza w dwóch ciałach zwykle odnoszone jest do małżonków*

³⁷ Mem z tekstem: *To musi być coś więcej niż chemia, która napędza organizm, mamy serca by kochać, uczucia by móc je ranić. Gdzieś, pomiędzy tkankami i słowami jest dusza, która zmusza nas do pokonywania kolejnych granic* (mem 27). Mem cieszył się popularnością (2882 wyświetleń).

(podobnie: *dwa ciała, jedna dusza*), na co wskazuje Wysoczański, podkreślając właściwości scalające duszy (Wysoczański, 2016, s. 146).

Konceptualizację duszy odbiegającą od językowego jej obrazu przynosi mem, w którym wskazuje się na materiał – tkanię budującą lub będącą elementem duszy. W tym ujęciu wspomnienia są ujmowane jako zagniecenia i umiejscawiane w duszy, por. *Najboleśniejsze wspomnienia najłatwiej jest przywołać. Trwale zmieniają człowieka. Nawet jeśli się z nich otrząśniesz, pozostawiają zagniecenia na tkaninie Twojej duszy.*

Inne występujące w memach połączenia z rzeczownikami wskazują na właściciela (choć nie jest to najlepsze określenie) duszy: *dusza mężczyzny, dusza człowieka* lub budują rozbudowane struktury: *lekarswo dla mojej duszy, ciało bez duszy*. Skoro istnieją choroby duszy, a dusza może być cierpiąca czy zniszczona, to naturalne jawi się połączenie *lekarswo dla duszy*, por. *Twój doryk, działa jak lekarswo dla mojej duszy*. Ciąg ten można uzupełnić kolokacjami czasownikowymi: *leczyć, wyleczyć duszę, także żartobliwym dezynfekować duszę*.

Jakim działaniom może być jeszcze poddana dusza? Można oddać komuś duszę³⁸ lub obdarować kogoś duszą (można ją więc przekazywać, nie jest na stałe związana z jednym ciałem), można ją ukrąść³⁹ lub odkryć, a także pożreć, zeżreć, pochłonąć, a nawet złamać⁴⁰, np. *I śmiało mogę stwierdzić, że jesteś moim cichym uzależnieniem, które pochłania moją duszę*⁴¹). Odnutowano też jeden mem z połączeniem zawierającym wulgarny czasownik: *Nigdy nie przyszłoby mi do głowy, że można komuś nasrać w duszę* (cytat z utworu Bierki Marcina Szczygielskiego).

W świetle memów dusza wykonuje też pewne czynności fizyczne: może muskać, spadać z nieba, rozdzielać się na dwie części⁴², coś udźwignąć, jest też ujmowana ze względu na położenie, umiejscowienie, np. *Dusze przemierzają wieki, jak chmury przemierzają niebo [...]*.

³⁸ W memie z tekstem: *Wiesz chciałem być kimś więcej dla ciebie trzymać Cię za Twoje dłonie i tylko dla Ciebie być tu i tylko żyć razem z Tobą i iść przez świat tą jedyną dla nas drogą. Oddać Ci wszystko, dać Ci szczęście, dać siłę, wiarę, dać Ci wszystko co najlepsze. Oddać Ci serce wraz z nim moją duszę...* (mem 28), mem miał aż 5524 wyświetlenia.

³⁹ Np. *Człowiek, który zdradza jest gorszy od złodzieja, bo okrada z duszy, wiary, nadziei* (mem 29).

⁴⁰ Np. *Gdy złamiesz komuś serce i duszę, nie oczekuj, że ponownie otworzy Ci drzwi do swojego życia* (mem 30). Podobnie w rosyjskojęzycznych memach: dusza może być złamana (Makarowska, 2020, s. 341).

⁴¹ Grafika wskazuje na kontekst relacji miłosnych (znaczna liczba wyświetleń: 2637). W niektórych memach z tym tekstem ukazano też pocałunki, np. mem 31.

⁴² Por. *Mówią, że kiedy rodzi się człowiek, z nieba spada dusza i rozdziela się na dwie części. Jedna z nich trafia do kobiety, a druga do mężczyzn. Natomiast całe życie polega na tym, aby znaleźć drugą połówkę. Połowę własnej duszy. Połowę swojego serca, Połowę samego siebie* (mem 32; 2845 wyświetleń).

Kolokacje czasownikowe wskazują na to, że dusza jest aktywna: *gra pierwszą rolę⁴³, zmusza do pokonywania granic, przemierza wieki, mieszka i wzywa, opuszcza ciało*. Przezywa emocje i stany – podobnie jak człowiek: *czuje, pragnie, cieszy się, jest odważna, niekiedy męczy się życiem, potrafi dojrzeć piękno, zna tęczę, żyje*. Może zagubić się lub *odezwać się* w kimś. Często bywa zraniona, porozrywana, smutna, zmęczona, rzadziej – otwarta. Bywa także poddawana działaniom innych osób (*okraść kogoś z duszy, dezynfekować duszę, odrywać duszę od ciała, łamać komuś serce i duszę, pożreć komuś duszę⁴⁴*) lub Boga (*Bóg bierze duszę*).

Na uwagę zasługuje też nietypowe połączenie: *mierzyć się duszami* (*Ludzie powinni mierzyć się duszami, a nie kieszeniami*; (mem 38), przywołujące porównywanie ludzi ze względu na przymioty duszy (może również umysłu), na co wskazuje wyraźnie drugi człon (*kieszenie*) przywołujący aspekt finansowy (por. drugie znaczenie rzeczownika *kieszenie* w USJP: ‘o własnych lub czymś środkach finansowych, funduszach, pieniądzach’) (USJP, 2003). Podobne zestawienie duszy i pieniędzy odnotowuje Olga Makarowska (Makarowska, 2020, s. 348).

Analiza tekstów zamieszczonych w memach potwierdza też funkcjonowanie – utrwalonego w językowym obrazie – związku duszy ze sztuką (w JOS sztuka jest ujmowana jako pokarm duszy, w memach muzyka może otwierać dusze⁴⁵), ze łzami, które przynoszą ukojenie duszy (por. Wysoczański, 2016, s. 142), nieco inną funkcję pełnią łzy w rosyjskojęzycznych memach: dusza materializuje się przez łzy (por. Makarowska, 2020, s. 344). Jak wykazał Wysoczański, w językowym obrazie duszy istnieją powiązania duszy z czołem, oczami, uszami, ramieniem, sercem, kolanami, piętami i krvią (Wysoczański, 2016, ss. 147, 150–152). Materiał memowy potwierdza związek duszy i oczu⁴⁶ (widoczny w grafice i wykorzystaniu frazy: *oczy są zwierciadłem duszy lub zdaniach, w których wskazuje się, że w oczach można dojrzeć duszę*), brak jednak poświadczania połączeń z innymi częściami ciała.

W memowych ujęciach dusza jest miejscem, w którym odbywają się spotkania lub przechowywane są w nim wspomnienia (wspomnienia mogą być zapisane jako *zagniecenia na tkaninie duszy*, co stanowi interesującą konceptualizację duszy jako ubrania czy tkaniny, która niekiedy dokumentuje przeszłość, np. plamy, przetarcia mogą przypominać wydarzenia z przeszłości). Dusza ma głębię, w której rodzi się miłość. To ujęcie duszy jako pojemnika czy źródła uczuć jest wspólne dla polsko- i rosyjskojęzycznych memów (Makarowska, 2020, s. 343).

⁴³ Tu chyba mamy do czynienia z kontaminacją dwóch frazeologizmów: *grać pierwsze skrzypce i odgrywać główną rolę*.

⁴⁴ W żartobliwym w wymowie memie z tekstem: *Pożrę nie tylko Twoje ciało ale i duszę* (humor wynikający z zestawienia zdjęcia małego pieska z czasownikiem *pożrąć*) (mem 33).

⁴⁵ Podobny obraz mamy w rosyjskojęzycznych memach (por. Makarowska, 2020, s. 353).

⁴⁶ Makarowska na materiale rosyjskojęzycznym pokazuje związki duszy i oczu, a także serca, twarzy i ust (Makarowska, 2020, s. 355).

W zebranych polskojęzycznych memach nie znalazłam powiązania duszy ze snem i słońcem⁴⁷, które występują w rosyjskojęzycznych memach o podobnej tematyce (Makarowska, 2020, ss. 348, 351). Podobieństwa dotyczą wiążania cierpień duszy z samotnością, a dobrego stanu – z miłością, radością, urodą, ciepłem i słońcem (Makarowska, 2020, ss. 341, 351), stąd pojawia się konieczność dostarczenia ciepła z zewnątrz, inspiracji (Makarowska, 2020, s. 346), które ogrzeją duszę. Dusza potrzebuje wody, pokarmu (por. *dusza usycha*, *dusza pragnie*), którym mogą być uczucia, zwłaszcza miłość, która otwiera też duszę na światło.

5.5. Wnioski

W ujęciach memowych dusza i serce się dopełniają, często występują razem w kolokacjach i są łączone z uczuciami (ukazywane jako ich siedliska). Dostęp do duszy zapewniają oczy, które są ujmowane jako zwierciadło duszy, co jest zgodne z językowym obrazem duszy utrwalonym w polszczyźnie. Relacje dusza – ciało są skomplikowane: z jednej strony są w opozycji (są sobie przeciwstawiane), ale z drugiej tworzą całość, z reguły nie mogą istnieć bez siebie. W memach dusza z rzadka opuszcza ciało, choć bywa zabierana lub kradziona, zwykle stanowi istotę człowieka, dotyczy sfery jego przekonań, uczuć i wartości. Niekiedy ciało jest ujmowane jako część duszy, jej widzialna warstwa lub skorupa.

Tylko niewielką część analizowanego materiału stanowią memy, w których mamy do czynienia z żartem, nieco częściej widoczna jest ironia. Dominują przekazy pozbawione funkcji humorystycznej – aforyzmy, skrzydlate słowa, cytaty, sądy o świecie i człowieku. Wiele z przykładów ma charakter refleksyjny i wskazuje na ból i smutek, które są doświadczeniem człowieka.

Skróty

USJP – *Uniwersalny słownik języka polskiego*, 2003.

WSJP – *Wielki słownik języka polskiego*, b.d.

⁴⁷ Odwołanie do słońca pojawia się w polskojęzycznych memach tylko w warstwie graficznej.

Bibliografia

Netografia (memy)

Mem 1. https://memy.pl/mem_38274_dramat_oderwania

Mem 2. <https://besty.pl/4038651>

Mem 3. <https://paczaizm.pl/smutne-zdjecie-dusza-opuszczala-cialo-kotka/>

Mem 4. <https://pl.pinterest.com/kinga85/humor/>

Mem 5. <https://memy.tapeciarnia.pl/krajobrazy-sa-stanami-duszy>

Mem 6. https://www.xdpedia.com/36686/uczucia_to_kolory_duszy

Mem 7. https://www.xdpedia.com/6144/to_musi_byc_cos_wiecej_niz_chemia_ktora.html

Mem 8. <https://memy.tapeciarnia.pl/dusza-umie-dojrzec-piekno-tylko-wtedy-gdysama-jest-piekna>

Mem 9. <https://www.zamyslenie.pl/memy/27>

Mem 10. <https://www.zamyslenie.pl/aforyzm/samotno-jest-jak-ogrod-w-ktrym-dusza-usycha-a-kiwaty-przestaj-pachnie-5116944>

Mem 11. <https://www.xdxd.pl/memy/42763/mem-dusza-cytat-sentencje-memy-otoczenie-obrazki-aforyzmy>

Mem 12. https://www.lifeorlove.com/1564/oczy_zwierciadlem_duszy_w_nich_ukryta_jest_cala.html

Mem 13. <https://www.xdpedia.com/memy/188846/glebia-cytat-sentencje-sens-zycie-besty-mem-dusza-wnetrze-cytaty-memy>

Mem 14. <https://www.xdxd.pl/memy/70649/besty-bezradnosc-zycie-cytaty-dusza-obrazki-aforyzmy-memy>

Mem 15. https://www.xdxd.pl/memy/108426/aforyzmy-milosc-smutek-memy-cytaty_o_milosci-cytat-uczucia-cytaty-mem

Mem 16. <https://www.xdpedia.com/tag/dusza/7>

Mem 17. https://www.xdpedia.com/5096/oczy_zwierciadlem_duszy.html

Mem 18. https://www.temysli.pl/88120/Oczy_to_Zwierciadlo_Duszy_to_w_Nich_mozna_zobaczyc_wszystko.html

Mem 19. <https://memy.tapeciarnia.pl/oczy-to-zwierciadlo-duszy-ktore-nigdy-nie-klamia>

Mem 20. https://www.xdpedia.com/29729/ksiazki_maja_dusze.html

Mem 21. <https://demotywatory.pl/4511231/Dlaczego-nie-masz-meza>
https://www.xdxd.pl/5098/dlaczego_nie_masz_meza.html

Mem 22. https://www.xdpedia.com/43622/pila_by_zagluszyc.html

Mem 23. https://www.xdpedia.com/13735/smutek_odzwierciedla_stan_twojej_duszy.html

Mem 24. https://www.xdpedia.com/3363/piekna_kobieta_to_niebo_dla_oczu_pieklo.html

Mem 25. <https://www.lifeorlove.com/memy/4101/rzeczywisto-cytaty-przedawko-wanie-zalamka-sentencje-dol>

Mem 26. <https://memy.tapeciarnia.pl/dusza-jest-jak-wyspa>

Mem 27. https://www.xdpedia.com/6144/to_musi_byc_cos_wiecej_niz_chemia_ktora.html

Mem 28. https://www.xdpedia.com/2899/wiesz_chcialem_byc_kims_wiecej_dla_ciebie.html

Mem 29. https://www.lifeorlove.com/4450/zdrada_gorsza_od_zlodziejstwa.html

Mem 30. <https://memy.tapeciarnia.pl/gdy-lamiesz-komus-serce-i-dusze-nie-oczekuj-ze-ponownie-otworzy-ci-drzwi-do-swojego-zycia>

Mem 31. https://www.lifeorlove.com/530/i_smialo_moge_stwierdzic_ze_jestes_moim_cichym.html

Mem 32. https://www.xdpedia.com/11293/mowia_ze_kiedy_rodzi_sie_czlowiek.html

Mem 33. https://www.xdpedia.com/8572/pozre_nie_tylko_twoje_cialo.html

Mem 34. https://www.xdpedia.com/30054/o_wiele_latwiej_jest_wyleczyc_zranione_cialo.html

Mem 35. <https://www.xdxd.pl/memy/78726/mi%C5%82o%C5%9B%C4%87-cytaty-memy-sentencje-aforyzmy-cytat-mem-dusza>

Mem 36. https://www.xdpedia.com/15980/straszna_jest_rzecza_kiedy_dusza_zmeczy_sie_zyciem.html

Mem 37. https://www.lifeorlove.com/2355/przyjaciolki_to_jedna_dusza.html

Mem 38. <https://www.xdpedia.com/tag/dusza/14>

Literatura

Bartmiński, J. (Red.). (1990). *Językowy obraz świata*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

blasty.pl. (b.d.). <https://www.blasty.pl>

Bucher, H.-J. (2015). Rozumienie multimodalne lub recepcja jako interakcja: Teoretyczne i empiryczne podstawy systematycznej analizy multimodalności (M. Lisiecka-Czop, Tłum.). W R. Opilowski & P. Staniewski (Red.), *Lingwistyka mediów: Antologia tłumaczeń* (ss. 79–112). Oficyna Wydawnicza Atut - Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe. <http://bibliografia.bg.szczecin.pl/Works/Details/5136>

Burkacka, I. (2017). Memy a stereotypy. W E. Kołodziejek & R. Sidorowicz (Red.), *Internet jako przedmiot badań językoznawczych* (ss. 11–26). Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.

Dawkins, R. (1996). *Samolubny gen* (M. Skoneczny, Tłum.). Prószyński i S-ka. (Oryginalna praca opublikowana w 1976).

Dubisz, S. (Red.). (2003). *Uniwersalny słownik języka polskiego* [USJP]. Wydawnictwo Naukowe PWN.

Filar, D. (2012). Cielesność i duchowość w językowo-kulturowym obrazie człowieka. W M. Łaszkiewicz, S. Niebrzegowska-Bartmińska, & S. Wasiuta (Red.), *Ciało i duch w języku i kulturze* (ss. 23–34). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-

-Skłodowskiej.

Fiske, J. (2010). *Zrozumieć kulturę popularną* (K. Sawicka, Tłum.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Grzegorczykowa, R. (1990). Pojęcie językowego obrazu świata. W J. Bartmiński (Red.), *Językowy obraz świata* (ss. 39–46). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Grzegorczykowa, R. (2016). Judeochrześcijańskie pojęcie duszy w świetle faktów językowych. W E. Masłowska & D. Pazio-Włazłowska (Red.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: T. 1. Dusza w oczach świata* (ss. 127–136). Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk; Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

Iedema, R. (2013). Multimodalna analiza dyskursu: Resemiotyzacja na potrzeby dyskursów użytkowych (M. Żelewa, Tłum.). W A. Duszak & G. Kowalski (Red.), *Systemowo-funkcjonalna analiza dyskursu* (ss. 197–227). Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

Kadyjewska, A. (2001). Problematyka obrazu świata w badaniach języka pisarza (na przykładzie pism Cypriana Norwida). W A. Pajdzińska & R. Tokarski (Red.), *Semantyka tekstu artystycznego* (ss. 321–332). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Kamińska, M. (2011). *Niecne memy: Dwanaście wykładów o kulturze internetu*. Galeria Miejska „Arsenał”.

Kawka, M. (2016). Dyskurs multimodalny – nowa kategoria badawcza? *Zeszyty Prasoznawcze*, 59(2), 294–303.

Kozłowska, A. (2013). *Od psalmów słowiańskich do rzymskich medytacji: O stylu artystycznym Karola Wojtyły*. Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Kudlińska, H. (2014). Demotywator jako nowy gatunek dyskursu 2.0. *Teksty drugie: Teoria literatury, krytyka, interpretacja*, 3, 313–334.

Latoch-Zielińska, M., & Kozak, A. (2016). Nowe formy komunikacji na przykładzie serwisu www.demotywatory.pl. W M. Kita & I. Loewe (Red.), *Język w internecie: Antologia* (ss. 158–174). Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Lewicki, A. M., & Tokarski, R. (Red.). (1995). *Kreowanie świata w tekstach*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Loewe, I. (2018). Od mediosfery do mediologii. W I. Hoffman & D. Kępa-Figura (Red.), *Współczesne media: Media multimodalne: T. 1. Multimodalność mediów drukowanych* (ss. 21–34). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Maćkiewicz, J. (2017). Badanie mediów multimodalnych – multimodalne badanie mediów. *Studia Medioznawcze*, 2(69), 33–43. <https://doi.org/10.33077/uw.24511617.ms.2017.69.388>

Makarowska, O. (2020). The value of the human soul as reflected in (de)motivational posters (V. Kahal, Tłum.). W J. Jurewicz, E. Masłowska, & D. Pazio-Włazłowska (Red.), *The soul in the axiosphere from an intercultural perspective* (T. 1, ss. 336–359). Cambridge Scholars Publishing.

Memy. (b.d.). <https://memy.pl/>

Nowak, J. (2013). Memy internetowe: Teksty (cyfrowej) kultury językiem krytyki

społecznej. W I. Hofman & D. Kępa-Figura (Red.), *Współczesne media: Język mediów* (ss. 239–256). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Paczaizm: Najlepsze obrazki w całych internetach! (b.d.). <https://paczaizm.pl/memy/>

Piasecka, A. (2008). Dusza w kulturze i języku. *Acta Universitatis Lodzienensis: Folia Linguistica Rossica*, 4, 119–134.

Piekot, T. (2016). *Mediacje semiotyczne: Słowo i obraz na usługach ideologii*. Wydawnictwo Akademickie Sedno.

Skowronek, B. (2018). Technologia: Multimodalność: Komunikacja: Nowe wyzwania dla medialinguistyki. W I. Hoffman & D. Kępa-Figura (Red.), *Współczesne media: Media multimodalne: T. 1. Multimodalność mediów drukowanych* (ss. 11–19). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Stöckl, H. (2015). Czytanie tekstów językowo-obrazowych? Elementy kompetencji podstawowej. W R. Opiliowski & P. Staniewski (Red.), *Lingwistyka mediów: Antologia tłumaczeń* (ss. 113–137). Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe; Neisse Verlag.

Storey, J. (2003). *Studio kulturowe i badania kultury popularnej: Teorie i metody* (J. Barański, Tłum.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Szczęsna, E. (2007). *Poetyka mediów: Polisemiotyczność, digitalizacja, reklama*. Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.

Tokarski, R. (1995). *Semantyka barw we współczesnej polszczyźnie*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Tokarski, R. (2013). *Światy za słowami: Wykłady z semantyki leksykalnej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Tokarski, R. (2016). Od językowego obrazu świata do obrazów świata w języku. *Język Polski*, 96(2), ss. 28–37. <https://doi.org/10.31286/JP.96.2.4>

Wolańska, E. (2007). Współdziałanie słowa i obrazu w prasie tabloidowej: Ujęcie semiotyczne. W G. Szpila (Red.), *Język polski XXI wieku: Analizy, oceny, perspektywy* (ss. 311–325). Krakowskie Towarzystwo Popularyzowania Wiedzy o Komunikacji Językowej „Tertium”.

Wójcicka, M. (2019). *Mem internetowy jako multimodalny gatunek pamięci zbiorowej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Wysłouch, S. (2001). *Literatura i semiotyka*. Wydawnictwo Naukowe PWN.

Wysoczański, W. (2016). Wyrazy „dusza” i „ciało”: Kolokacyjność słów i kontekstowa aktualizacja znaczenia DUSZA. W E. Masłowska & D. Pazio-Włazłowska (Red.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: T. 1. Dusza w oczach świata* (ss. 137–153). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

Xdpedia: Cytaty, memy, śmieszne obrazki, życzenia. (b.d.). <https://www.xdpedia.com/tag/dusza/7>

Żmigrodzki, P. (Red.). (b.d.). Dusza. W *Wielki słownik języka polskiego* [WSJP]. Pobrano 6 maja, z <https://www.wsjp.pl>

Żuk, G. (2010). Językowy obraz świata w polskiej lingwistyce przełomu wieków. W M. Karwatowska & A. Siwiec (Red.), *Przeobrażenia w języku i komunikacji medialnej na przełomie XX i XXI wieku* (ss. 239–257). Wydawnictwo Drukarnia Best Print.

The Colours of the Soul: The Depiction of the Soul in Polish-Language Internet Memes

Summary

This chapter describes the properties of the soul revealed in an analysis of over 120 Polish-language internet memes excerpted from various sources with the use of the Google search engine. The description draws on the assumptions of multimodal analysis, linguistic picture of the world (JOS) studies, particularly the works referring to textual pictures of the world, as well as the tools of classical philological analysis. Preliminary analysis has shown that the material gathered consists of two types of texts. The first contains adages and words of wisdom, the other is made up of classical memes. The results of the conducted analyses have been juxtaposed with the linguistic picture of the soul in the modern Polish language. Internet memes, which perform many functions, among them communicative, sociopolitical, group-forming, ludic, educational and artistic, are a vital element of contemporary culture. On the one hand, they transmit the linguistic and, more generally, cultural view of the world and man (by means of quotations, modifications and paraphrases, various cultural references); on the other hand, they reveal the way of perceiving the soul which is rooted in the popular and modern vision of the world and reality.

Keywords: memes about the soul, memes as a genre of collective memory, memes as aphorisms, linguistic and meme image of the soul, conceptualisation of the soul

Rozdział 6

Представления о душе в беларусских и украинских хрониках и дневниках XVI–XVIII веков

Алена Руденка

Институт славистики Польской академии наук, Варшава

ORCID: 0000-0002-1165-3299

e-mail: alena@rudenka.com, alena.rudenka@ispan.waw.pl

Резюме

Статья посвящена представлениям о душе в историко-мемуарной литературе XVI–XVIII вв. на территории современной Беларуси и Украины. В Речи Посполитой в XVI–XVIII вв., в т. ч. и на территории современной Беларуси и Украины, существовала богатая историко-мемуарная литература. На территории Беларуси это были летописи нового типа, хроники, дневники (ст.-бел. дыярды), например, Баркулабаўскі летапіс (нач. XVII в.); Дзённік Еўлашоўскага (1603–1604); на территории Украины – Літопис С. Величкі (1718); Літопис Самовидця. Репрезентация души в историко-мемуарной литературе XVII–XVIII вв. дается в статье на фоне представлений о душе в старобеларусских и староукраинских текстах Речи Посполитой в целом.

Ключевые слова: дух, душа, летопись, хроника, дневник

Цель настоящей статьи – осветить представления о душе в светских письменных памятниках XVI–XVIII веков – в дневниках и хрониках, в частности казацких, – на территории современной Беларуси и Украины.

Репрезентация души в историко-мемуарной литературе XVI–XVIII веков проведена на фоне представлений о душе в старобеларусских* и староукраинских текстах Речи Посполитой в целом. Об этих представлениях

можно судить на основании данных исторических словарей беларусского и украинского языков (ГСБМ, т. 9, 1989; СУМ, т. 8, 2001). Очевидно, что эти данные во многом совпадают: «в рамках Великого Княжества Литовского с самых ранних периодов его существования выделялись украинские и беларусские диалекты в живом разговорном языке и старобеларусский и староукраинский варианты в официально-письменном языке Великого Княжества Литовского – „простой мове”, однако письменный язык долгое время был единым для всех западнорусских земель, так что для некоторых текстов нельзя сказать, в какой области они написаны» (Руденко, 2020, с. 207). Памятники письменности, на основе которых эти словари составлялись, были разделены на беларусские и украинские, во-первых, по географическому принципу, а во-вторых, на основе украинских или беларусских диалектных черт (см. Свяжынскі, 2003).

По данным исторических словарей украинского и беларусского языков («Гістарычны слоўнік беларускай мовы», т. 9, 1989 – ГСБМ; «Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.», т. 8, 2001 – СУМ), слово *душа* употреблялось в значениях:

- 1.1. ‘нематериальная бессмертная духовная сущность человека’: *будешь такъ обложеный, же и душа твоя от тѣла отлетить* 1622 (ГСБМ, 1989, с. 114). Слово *душа* в этом значении входит в многочисленные фразеологизмы: *погубити* (погубляти), *занапастити* (занапащати) *душу*; *за душу = по души* ‘на помин’; *душу богови в руци поручити; згуба души = погибель души; учинити души помочь*; только ст.-бел. *безъ души ‘мертвый’*: ...*какъ бы без доуше на землю пал* (ГСБМ, 1989, с. 114);
- 1.2. ‘жизнь, дыхание’: *сынъ человечіи не пришолъ бы послуговали ему, але бы послуговалъ. и дать душу свою окупомъ за многихъ* (ГСБМ, 1989, с. 115). В этом значении лексема особенно активно образует фразеологизмы: *душу взяти* (вытягнути); *душу вырыгнути* ‘бесславно умереть’; *поки душа в тѣле до смерти*; *богъ душу зъ сего (того) взялъ* (зберетъ); *душу з тѣломъ розлучити*; *душу положити*; *з душею тылко уходити*; *ледве зъ душею збиратися = ледво зъ душею утечи ёдва унести ноги*; *пускати зъ душами = толко зъ душами зоставити* ‘лишить всего’; ст.-бел. *душу взяти, выколотити; души избавити* ‘лишить жизни’; *душу пустити, давати, положити = душу богу предати* ‘умереть’.
2. ‘совокупность психических, духовных свойств человека, душа’: *И въ телесныхъ... и въ духовныхъ працахъ, люде, которыѣ пилно... працаютъ, здоровими... и на тѣлѣ и на душѣ бывають* 1637 (СУМ, 2001, с. 239);
3. ‘моральные принципы человека; совесть’: *въ злобливую душу не внидеть мудрость* (ГСБМ, 1989, с. 115); *не хотячи того на души*

нашио положити 1563 (СУМ, 2001, с. 239). Устойчивые выражения: *всюо душею = до души = зо всеи души; выдъ души* 'от души';

4. 'человек, личность': *А тыхъ дей мужиковъ моихъ было парсунъ ихъ самыхъ презъ пятнадцать, а зъ жонами и зъ детьми ихъ колкодесьть душъ* 1582 (СУМ, 2001, с. 239). Фразеологизмы: *живое души не зоставити; одною душою 'единодушно'; каменная душа 'бездушный, нечуткий человек'* – последнее только в (СУМ, 2001, с. 239);
5. 'живое существо': *и душахъ въ водахъ живучихъ. Потомъ въ піатыи денъ и воды украсилъ и наполнилъ всемогущии творецъ, абы мѣли своихъ мешканцовъ велерыбовъ и рыбъ* (ГСБМ, 1989, с. 116);
6. 'основа, сущность': *...умерли... тратлачи ласку божію, котораялъ есть душа души нашиєи – серед. XVII в.* (СУМ, 2001, сс. 239–240).

От существительного *душа* образовано прилагательное *душевный*, имевшее значения:

1. от *душа* в 1-м значении: *В сей книзе вси лекарства душевные и телесные зупольне знаидете* (ГСБМ, 1989, с. 116);
2. от *душа* во 2-м значении: *и молитве и о воздержании душевномъ* (ГСБМ, 1989, с. 117).

В «Словнику української мови XVI – першої половини XVII ст.» фиксируются многочисленные фразеологизмы, в состав которых входит лексема *душевный*: *душевна сила; душевное дѣло, око; душевный ворогъ, неприятель, отецъ, пожитокъ, хлѣбъ* (СУМ, 2001, с. 240).

Из префиксальных прилагательных отмечены *бездушный* и *поддушный* (чаще *податокъ* 'налог'). От прилагательного *душевный*, в свою очередь, образовано наречие *душевне, душевнѣ, душевно* и абстрактное существительное *душевность* (только ГСБМ, 1989, с. 116). Как синоним слова *душевный* употреблялся параллельный дериват *душинный, душъный* 'то же, что *душевный*'.

Историческими словарями фиксируется ряд композитов, малоупотребительных в современных беларусском и украинском языках или полностью не употребляющихся. К словообразовательным архаизмам относятся *душевредный* 'вредный для души'; *душетлѣнныи* 'уничтожающий душу' (только СУМ, 2001, с. 242), *душепитательный* 'питающий душу' (только СУМ, 2001, с. 242), *душеносный* 'исполненный духовности, духовный' (только СУМ, 2001, с. 241), *душетрезвенный* 'отрезвляющий душу' (только ГСБМ, 2001, с. 118), а также *душезбавенный, душезавленный* 'душеспасительный', которое словари квалифицируют как заимствование из старопольского языка (стп. *duszozbawienny*). В современном русском языке хотя и редко, но можно встретить прилагательные *душеполезный* 'полезный для души' (> *душеполезно* – только СУМ, 2001, с. 242), *душеспасителный* = *душеспасенный*. Употребительным во всех современных

восточнославянских языках является сложное прилагательное *простодушный*, однако ранее оно имело иное значение: не 'простоватый, наивный', как сейчас, а 'чистый душой, сердцем'.

В современных восточнославянских языках сохранилась лексема *душегуб* 'душегуб, убийца' с исчезнувшими вариантами *душегубецъ*, *душегубецъ*, *душегубца* и производным существительным *душегубство* (*душегубъство*). Соответствующее прилагательное *душе(з)губный* (*душегубъный*) 'губительный для души' сегодня в восточнославянских языках не употребляется. Композиты-архаизмы – это существительные *душелюбца* (о Боге) 'человеколюбец' (только СУМ, 2001, с. 241) и *душоловецъ* 'ловец душ', *девудшиность* 'двоедущие'.

Производным от *душа* является слово *душка* (*душъка*), зафиксированное в «Словнику української мови XVI – першої половини XVII ст.» в значении 'человек с прекрасными чертами характера', при ласковом обращении:

душка: *anitula*, *душка* 1642;

А где́сь поде́ль, душко милый, симбóлъ исповедания веры светое католи́ческое, который на початку всихъ артыкуловъ того възнанья стои́ть 1599 (СУМ, 2001, с. 243).

В «Гістарычным слоўніку беларускай мовы» слово *душка* отмечено в другом значении – 'мех с шеи и груди зверя': *а при томъ дей бои згинуло мне... колпакъ оксамитный душками лисими подбитый* 1555 (ГСБМ, 1989, с. 118). Это очень любопытное значение слова *душка*, которое обусловлено тем, что в традиционной картине мира душа – не только человека, но и животных, исходя из приведенного контекста, – располагается в теле в районе горла и груди.

Интересно, что, по данным «Словника української мови XVI – першої половини XVII ст.», и *душа*, и *душка* употребляются как имя собственное: *Макси(м) Душа* 1649 (СУМ, 2001, с. 240); *Андрѣй Душъка* 1649 (СУМ, 2001, с. 243). В том же словаре отмечены лексемы *душенька* 'обращение к девушке' (СУМ, 2001, с. 241) и *душечка* 'душечка' (СУМ, 2001, с. 242).

Если рассматривать лексему *душа* в совокупности дериватов корней *душ-* / *дух-*, то сразу становится очевидной многочисленность таких образований, разветвленность словообразовательных гнезд и сложность их структуры, причем компоненты и связи отличаются от современных и в беларусском, и в украинском языках. Среди производных лексем есть словообразовательные и семантические архаизмы, они отмечены ниже; отмечено также, в каком из рассматриваемых словарей они зафиксированы (или в обоих).

Слово *духъ* в «простой мове» имело значения:

1. 'третья часть христианской троицы'. Значение реализуется во множестве устойчивых выражений;

2. 'нематериальное существо, созданное, согласно религиозным представлениям, богом и выполняющее его волю'. Устойчивые выражения также характерны.
3. 'душа, внутренняя жизненная сила'. В этом значении слово *дух* синонимично *душа*: *если бы... Пан Богъ на мне смерть допустити рачыл, ино духа моего поручаю Пану Богу* 1596; *на звѣри и птахи и на все створене в котором есть духъ живота*. Фразеологизмы с этим значением: *духа выпустити, духу не зостати, духъ отдать (дати)* 'умереть'; *духа збавити* 'лишить жизни'; *до остатнаго духа до смерти*; *силнѣйшии вѣ духу* 'сильнейший духом'; *убогий вѣ духу, убогий духомъ* 'нищий духом';
4. 'вдохновение, настрой, внутренняя причина поступков';
5. 'направление деятельности': ...*не вѣ духу гнѣва и зайдрости...* 1631;
6. 'предчувствие, интуиция, воображение': *духом пророцким по-знал...*;
7. 'дыхание';
8. 'проталина, прорубь': *вѣ возерѣхъ своихъ не мають они духовъ рыбныхъ робити* 1524 (ГСБМ, 1989, с. 110–114).

В значении 3 и в современном беларусском, и в современном украинском языках практически однозначно употребляется только лексема *душа*, в значении 8 'прорубь' *дух* также в настоящее время не употребляется.

Очевидно, что даже для близкородственных языков семантическая структура лексемы представлена в словарях по-разному. Например, помимо значений слова *дух*, отмеченных в ГСБМ (см. выше), в СУМ для слова *дух* фиксируется значение 'название церковного праздника, календарная дата' (СУМ, 2001, с. 236–237).

Лексеме *духъ* в старобеларусском и староукраинском языках характерна высокая деривационная активность. Ее дериватом является существительное *духоборецъ* ' тот, кто отступил от традиционного учения о святом духе' (ГСБМ, 1989, с. 106; СУМ, 2001, с. 229). Словарями фиксируются также словообразовательные архаизмы *духозритель* 'религиозный мыслитель, философ'; *духоносецъ* ' тот, кто исполнен духовности'; *духопрѣбѣстный* 'прельстительный, искушающий' (СУМ, 2001, с. 234).

Прилагательные *духовный* (редко *духовъ* – ГСБМ, 1989, с. 110) < *дух* не менее частотно, по данным словарей, и словообразовательно еще активнее. В «простой мове» слово *духовный* имело значения:

1. 'духовный, нематериальный';
2. 'религиозный';
3. сущ. 'служитель культа' *духовныи и светскыи именіа держать. а намъ са тымъ вымовляютъ* (ГСБМ, 1989, с. 108–109; СУМ, 2001, с. 231–234).

Эта лексема участвует в образовании многочисленных фразеологизмов и производных слов:

- *духовне, духовно* ‘душевно, духовно, мысленно’ (ГСБМ, 1989, с. 107; СУМ, 2001, с. 230);
- *духовенство*, помимо современного ‘духовенство’, имело значения, которых нет в современных восточнославянских языках: ‘духовная должность’: *и в семъ епску своему изнаимовати, на духовенство стітис хотящих приводити до него* (ГСБМ, 1989, сс. 106–107), 3. ‘небожность’ (ГСБМ, 1989, сс. 106–107; СУМ, 2001, сс. 229–230);
- *духовникъ* ‘исповедник’ (ГСБМ, 1989, с. 107; СУМ, 2001, сс. 230–231);
- *духовничий* прил. ‘относящийся к духовной особе’ *Я з ча(с)ти моєє духовничеє митрополита(н)ское...* 1662 (СУМ, 2001, с. 231);
- *духовница* ‘завещание’ (ГСБМ, 1989, с. 108); *а духовницы есмы по себѣ не дала для иниыхъ речей* 1509 (СУМ, 2001, с. 231).

Связь лексем *дух* и *душа*, помимо этимологии, проявляется также в таких лексемах, как *духна* ‘душечка’: *не вѣдахъ духовно моя положила ма въ колымахъ кнѧзя людемоихъ* (ГСБМ, 1989, с. 106).

Очевидно, что в религиозных текстах дериваты корней *души-/дух-* представлены более многочисленно, однако нас интересовали именно светские памятники, поэтому мы избрали летописи и дневники.

Летописание начало развиваться в Киевской Руси с XI века. Эта традиция продолжалась позже в отдельных княжествах, в Московской Руси и в Великом Княжестве Литовском. На протяжении XIV–XVI веков появилось несколько новых летописных сводов, в которых речь идет о Великом Княжестве Литовском и которые собраны в 32-м томе «Полного собрания русских летописей» (ПСРЛ, 1975). Главные из них – это «Хроника Великого Княжества Литовского и Жмойтского» и «Хроника Быховца». Светским и акциональным характером текстов в названном томе объясняется, например, то, что на всю «Хронику Великого Княжества Литовского и Жмойтского» (ПСРЛ, 1975, т. 32, сс. 16–127) лексема *душа* встречается один раз: *дочка Параскевия ... богу служачи, книги до церкви писала и так богу душу отдала свою святую* (ПСРЛ, 1975, т. 32, с. 21).

«Баркулабовская летопись» – последняя из появившихся на старобеларусском языке («простой мове»), в дальнейшем летописи, хроники и диариуши (дневники), содержащие сведения о восточных территориях Речи Посполитой, создавались на польском языке: «Могилевская хроника Сурты и Трубницких» (XVII–XIX вв., на польском языке и «простой мове»); «Витебская летопись Панцирного и Аверки» (XVIII в., на польском языке).

На территории Украины также появляются летописи нового типа и дневники. Наиболее известные из них: «Літопис С. Величкі», 1718;

«Літопис Самовідця»; «Літопис Г. Грабянкі», «Короткий літопис Малої РОСІЇ з 1506 до 1770 р.»; «Щоденник генерального хорунжого М.Д. Ханенка з 1719 по 1789 р.»; «Історія Русов» (XVIII в.).

В настоящей статье в качестве фактического материала для наблюдений над «душой» взяты украинские «Летопись С. Велички» 1718 (ч. 1 – 50 тыс. слов); «Летопись Самовидца» (XVII в., ч. 1-3 – 50 тыс. слов) и беларусские «Диариуш» Ф. Евлашевского (1603–1604 гг., 10 000 слов), а также «Баркулабовская летопись» (нач. XVII в., 13800 слов). Помимо сопоставимого времени создания и объема, выбранные тексты объединяет то, что в них представлена общая тема – казачество.

Результаты наблюдений над сплошной выборкой дериватов с корнем *душ-/дух-* в украинских памятниках письменности «Летопись С. Велички» и «Летопись Самовидца» и беларусских «Диариуш» Ф. Евлашевского и Баркулабовская летопись показывают, что таких дериватов немного: это обусловлено светским и событийным характером документов.

Самой «богатой» на дериваты корней *душ-/дух-* является Баркулабовская летопись, несмотря на сравнительно небольшой объем.

Баркулабовская летопись занимает конец рукописного сборника, хранящегося в Отделе рукописей Государственного исторического музея в Москве. Она неоднократно была опубликована, в частности в «Полном собрании русских летописей» («Баркулабовская летопись», 1975, сс. 174–192). Летопись в основном охватывает события с 1563 до 1608 года. Автором ее считается священник беларусского селения Баркулабово Фёдор Филипович либо служивший в его церкви дьякон или псаломщик, т. е. автор произведения – сторонник православия.

Собственно лексема *душа* встречается в тексте только два раза: один раз в составе фразеологизма *отдать богу душу* и еще раз в значении ‘человек, живое существо’.

Того ж року 94, месяца декабря 17 дня, во второк по ранной службе, у Буйнича, принявши тѣло христово от рук своего **духовника** у светлицы Буйницкой, ее милость пани Борколабовая Паланея Крошинская того ж часу по приятию святых христовых тайн побожне, \л.153об.\ богооби́не, з великим набоженством, принявши святыя тайны, **душу свою господу богу предала**; яко бы с полгодины на руках **духовника** своего была и преставися. И похована того ж року месяца мая в неделю середопостную в церкви Баркулабовской; вышай крыласа левого гроб ей бысть.

А которые померли, тых успоминали, плакали, жаловали и паметку творили за тых **душ** и за грехи их господа бога просили, абы господъ бог не поменул грехов их.

Гораздо больше в тексте дериватов корня *дух-*, более 30: *духовенство*, *духовник*, *людей духовных*, *особ духовных*, *Святой Дух* и под. – названия служителей церкви и ее атрибутов все время повторяются, и это легко объяснимо, поскольку автор летописи – духовное лицо.

«Диариуш» Ф. Евлашевского – это классические мемуары с элементами художественного вымысла. Воспоминания Ф. Евлашевского автобиографичны, факты изложены в строгом хронологическом порядке. В основном автор записывал сведения о своей жизни, о личных впечатлениях, однако среди прочего представлены некоторые исторические события XVI-XVII вв.: сражения Ливонской войны (1558–1583 гг.), приемы иностранных послов королями Речи Посполитой, заключение Люблинской унии (1569 г.) и выборы королей. Талант Ф. Евлашевского наилуче полно выразился в новелле о казацком восстании под предводительством С. Наливайко (1595–1596) («Дзённік Фёдара Еўлашоўскага», б.д.; «Щоденник новгородського підсудка Федора Еўлашевського», 2006).

Случаи производных от корня *души*- в «Диариуше» Федора Евлашевского, единичны, например: *між адной веры людзьмі **двудушнасць** усё замяніла; з **душэўным** збавеннем*. Лексема *дух* используется автором как синоним *души*: *плач і вялікае ўзрушаенне ў духу*.

В «Летописи Самовидца» (т.е. очевидца) – классическом образце казацкой летописи – наименьшее число дериватов корней *души*-/*дух*- из всех рассматриваемых текстов, несмотря на значительно больший объем, чем, например, объем «Баркулабовской летописи». Рассматривались только три части «Летописи Самовидца» по изданию (Дзира, 1971), чтобы результаты были сопоставимы с беларусскими текстами. Производные корня *души*- в этих частях не встретились, что весьма показательно само по себе. На длину текста, в пять раз большую, чем вся «Баркулабовская летопись», только порядка 20 таких номинаций, как *духовенство*, *духовний*, *Святой Дух*, что тоже очень показательно. Как известно, наиболее вероятным автором этого текста считается Роман Ракушка-Романовский – политический деятель конца XVII в. и в последние годы жизни – священник. Однако простое сравнение с «Баркулабовской летописью», автором которой является безусловный священник, показывает гораздо меньшую употребительность дериватов корня *души*- и особенно *дух*- . Это доказывает или то, что основной текст летописи был создан до того, как Ракушка-Романовский стал священником, или то, что автор не успел полностью посвятить себя церкви.

Не менее своеобразны дериваты корней *души*-/*дух*- в объемной Летописи Самуила Величко, из которой привлечена к анализу только первая часть, тоже по соображениям сопоставимости объема.

Единичны употребления лексемы *дух* и ее дериватов, что однозначно указывает на светский характер памятника и непринадлежность автора к духовному сословию:

...надихнутий уже **духом** Хмельницького Переяславль... (здесь и далее Летопись С. Величко цитируется по изданию Шевчук, 2006).

Звідомляємо вам, усім українським малоросіянам, жителям міст і сіл обох берегів річки Дніпра, **духовним** і мирянам...

Очень интересны производные корня *души*- в первой части летописи. Они выразительно разделяются на «позитивные» и «негативные», причем первые описывают казаков и православную церковь, а вторые – католицизм, польскую шляхту и их представителей:

...відкинули нас від батьківської православної греко-руської **дущеспасенної** віри і приневолили силою, звабили й підкорили ґвалтом та багатьма нехристиянськими муками й тиранством до згубної унії та римського блуду...

...**простодушним** посполитим народом нашим...

...тому байстрюкові, опіякові, злодюзі й **бездушному** здирці й людському кровопивці, шаленому Чаплинському...

...мали велику пожадність до слави й **душезгубного** багатства...

Как мы видим, в первом случае, для характеристики православной «русской» церкви и казачества употребляются положительно коннотированные дериваты корня *души*- (*дущеспасенный*, *простодушный*), а во втором, применительно к представителям польской шляхты, – отрицательно коннотированные прилагательные *бездушный*, *душезгубный*. Устойчивые сочетания также вписываются в эту модель:

...образи, здирства й розорення, що їх учинено козакам та всім малоросіянам, а особливо православним божим церквам, адже їх принуждають і на **погибель душевну** тягнуть ґвалтовно до римської схизми...

...шкідливий для душі...

Поздние украинские летописи, хроники и дневники, как, например, рассмотренные выше, посвященные казачеству и Хмельнитчине, являются яркими выразителями проказацких настроений. Романтическое возвеличивание казаков на протяжении столетий легко объяснимо: именно казачество было ядром и катализатором украинской идентичности. Казачество, безусловно, определяло себя как целостную, консолидированную общность (хотя изначально это была очень разношерстная публика), вокруг которого объединились и другие представители этноса. Немалую роль сыграло казачество и в становлении названия всей страны и соответствующего этнонима, см. в «Летописи» С. Величко: «*усім українським малоросіянам...*» Богдан Хмельницкий в официальной переписке называл себя гетманом Войска Запорожского, а земли – малороссийскими, или украинными. В XVII–XVIII веках названия *Украина* и *Гетманщина* становятся разговорными синонимами официальных терминов *Войско Запорожское* и *Малороссия*.

В отличие от украинских, тексты, описывающие тот же период, но созданные на территории так называемой Литвы, т.е. современной Беларуси, передают иное отношение к казачеству. Например, Ф. Евлашевский в своем «Диариаше», рассказывая о восстании Наливайко, сочувствовал казакам, но осуждал их за грабежи и террор.

В анализированной «Баркулабовской летописи» есть несколько эпизодов, посвященных казакам. Составитель произведения – сторонник православия и, казалось бы, должен симпатизировать казакам как защитникам православия. Однако автор летописи относится негативно не только к казацким атаманам, но и казачеству в целом как к анархической неуправляемой стихии.

В статье охарактеризованы дериваты корней *душ-/ дух-* в четырех разных памятниках письменности: двух беларусских и двух украинских. Результаты не только показывают, как репрезентирована душа в языковой картине мира авторов текстов, тех или иных слоев населения Речи Посполитой и представителей обоих этносов в целом, что само по себе очень важно. Анализ такого рода позволяет судить и о других свойствах рассмотренных текстов и их авторов: отношение к историческим событиям и феноменам того времени, как-то: религиозные направления, войны, социальные и политические силы.

* В статье используется написание *беларусский* для сохранения в прилагательном единства с написанием существительного – названия страны *Беларусь*.

Сокращения

ГСБМ – *Гістарычны слоўнік беларускай мовы* (Булыка, Жураўскі, & Кажура, 1989).

ПСРЛ – *Полное собрание русских летописей*, 1975.

СУМ – *Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.* (Гринчишин & Чікало, 2001).

Библиография

Баркулабовская летопись. (1975). В Б. А. Рыбаков (Ред.), *Полное собрание русских летописей: Т. 32. Хроники: Литовская и Жмойтская, Быховца. Летописи: Баркулабовская, Аверки и Панцырного* [ПСРЛ] (сс. 174–192). Наука.

Булыка, А. М., Жураўскі, А. І., & Кажура, Н. Ц. (Ред.). (1989). *Гістарычны слоўнік беларускай мовы* [ГСБМ] (Т. 9). Навука і тэхніка.

Гринчишин, Д., & Чікало, М. (Ред.). (2001). *Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.* [СУМ] (Т. 8). Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України.

Дзённік Фёдара Еўлашоўскага. (б.д.). В *Вікіпедыя*. https://be.wikipedia.org/wiki/Дзённік_Фёдара_Еўлашоўскага

Дзира, Я. И. (Ред.). (1971). *Літопіс Самовідця*. Наукова думка.

Руденко, Е. (2020). Ранние грамоты Юго-Западной Руси. В J. Grkovic-Major, N. B. Korina, S. M. Newerkla, F. B. Poljakov, & S. M. Tolstaja (Ред.), *Diachronie – Ethnos – Tradition: Studien zur slawischen Sprachgeschichte* (сс. 205–218). TRIBUN EU.

Рыбаков, Б. А. (Ред.). (1975). *Полное собрание русских летописей*: Т. 32. *Хроники: Литовская и Жмойтская, Быховица. Летописи: Баркулабовская, Аверки и Панцырного* [ПСРЛ]. Наука.

Свяжынскі, У. (2003). Аб статусе беларускай і ўкраінскай моў у часы Вялікага княства Літоўскага. В А. Дзярновіч (Ред.), *METRICIANA: Даследаванні і матэрыялы Метрыкі Вялікага княства Літоўскага* (Т. 2, сс. 132–163). Atheneum Аддзел спецыяльных гістарычных навук ІГ НАНБ.

Шевчук, В. (Ред.). (2006). *Літопіс С. Величкі. В Збірнику козацьких літописів: Густинський, Самійла Величка, Грабянки Дніпро*.

Щоденник новгородського підсудка Федора Євлашевського. (2006). В В. Антонович (Ред.), *Мемуари до історії Південної Русі*: Т. 2. *Перша половина XVII ст.* (сс. 7–44). Січ.

Bibliographie (Transliteration)

Barkulabovskaia letopisi'. (1975). In B. A. Rybakov (Ed.), *Polnoe sobranie russkikh letopisei*: Vol. 32. *Khroniki: Litovskaia i Zhmoitskaia, Bykhovtsa. Letopisi: Barkulabovskaia, Averki i Pantsyrnogo* [PSRL] (pp. 174–192). Nauka.

Bulyka, A. M., ZHuraŭski, A. I., & Kazhura, N. Ts. (Ed.). (1989). *Histarychny slovník belaruskaĩ movy* [HSBM] (Vol. 9). Navuka i tèhnika.

Dzionnik Fiodara Eūlashoўskaha. (n.d.). In *Wikipedia*. https://be.wikipedia.org/wiki/Дзённік_Фёдара_Еўлашоўскага

Dzyra, IA. I. (Ed.). (1971). *Litopis Samovydtsia*. Naukova dumka. URL: <http://lito-pys.org.ua/samovyd/sam.htm>

Hrynychyshyn, D., & Chikalo, M. (Ed.). (2001). *Slovnyk ukrains'koї movy XVI – peršoi polovyny XVII st.* [SUM] (Vol. 8). Instytut ukraïnoznavstva im. I. Kryp'iakevicha NAN Україny.

Rudenko, E. (2020). Rannie gramoty IUGo-Zapadnoi Rusi. In J. Grković-Major, N. B. Korina, S. M. Newerkla, F. B. Poljakov, & S. M. Tolstaja (Eds.), *Diachronie – Ethnos – Tradition: Studien zur slawischen Sprachgeschichte* (pp. 205–218). TRIBUN EU.

Rybakov, B. A. (Ed.). (1975). *Polnoe sobranie russkikh letopisei*: Vol. 32. *Khroniki: Litovskaia i Zhmoitskaia, Bykhovtsa. Letopisi: Barkulabovskaia, Averki i Pantsyrnogo* [PSRL]. Nauka.

Shchodenky novhorods'koho pidsudka Fedora IEvlashevs'koho. (2006). In V. Antonovich (Ed.), *Memuary do istorii Pivdennoi Rusi*: Vol. 2. *Persha polovina XVII st.* (pp. 7–44). Sich.

Shevchuk, V. (Ed.). (2006). *Litopys S. Velychki*. In *Zbirnyk kozats'kykh litopysiv: Hustyns'kyi, Samiila Velichka, Hrabianky*. Dnipro.

Sviazhynski, U. (2003). Ab statuse belaruskaĩ i ūkraïnskaĩ moû u chasy Vialika-ha kniastva Litoûskaha. In A. Dziarnovich (Ed.), *METRICIANA: Dasledavanni i matêryialy Metryki Vialikaha kniastva Litoûskaha* (Vol. 2, pp. 132–163). Athenaeum Addzel spetsial'nykh histarychnykh navuk IH NANB.

Notions of the Soul in Belarusian and Ukrainian Chronicles and Diaries of the Sixteenth–Eighteenth Centuries

Summary

This chapter is devoted to the soul concept in the historical and memoir literature written between the sixteenth and eighteenth centuries on the territory of today's Belarus and Ukraine. At that time, there was rich historical and memoir literature in the Polish-Lithuanian Commonwealth. On the Belarusian territory, it was represented by chronicles and diaries, for example *Barkulabaûski Letapis* [The Barkalabava Chronicle] (early seventeenth century) and *Dzionnik Eûlashoûskaha* [Eûlashoûski's Diary] (1603–1604). The most famous Ukrainian chronicles and diaries are *Litopys Samiila Velychki* [Samiilo Velychko's Chronicle] (1718) and *Litopys Samovydtsia* [Eyewitness Chronicle]. The study considers representation of the soul in the historical and memoir literature from between the sixteenth and eighteenth centuries against the backdrop of the ideas about the soul found in the Old Belarusian and Old Ukrainian texts of the Commonwealth as a whole.

Keywords: spirit, soul, *letopis*, chronicle, diary

Rozdział 7

‘DUSZA’ – nieodzowny komponent idiomów tureckich wyrażających uczucia

Kamila Stanek

Uniwersytet Warszawski, Warszawa

ORCID: 0000-0002-1481-3745

e-mail: k.stanek@uw.edu.pl

Streszczenie

Niniejszy rozdział obejmuje analizę tureckich związków frazeologicznych zawierających słowo ‘dusza’. Każdy język zawiera słownictwo nazywające uczucia, emocje, stany, i przeżycia wewnętrzne. Ich zestaw może być różny w zależności od języka i kultury, nie zmienia to jednak faktu, że stany emocjonalne są verbalizowane. Występujące w językach polskim i tureckim nazwy uczuć to np. miłość (*sevgi*), nienawiść (*nefret*), przyjaźń (*dostluk*), strach (*korku*), zaufanie (*güven*) itp. Przedstawiane są one także za pomocą frazeologizmów, między innymi takich, które zawierają nazwy części ciała, np. ‘serce podchodzi do gardła’ (strach) – *yürek ağızna gelir*; ‘w głowie się nie mieści’ (oburzenie, niemożność pojęcia czegoś) – *kafasına Siğmaz* ‘oczy wychodzą z orbit’ (strach, przerażenie, zdziwienie) – *gözleri evinden fırlar* (dosł. ‘oczy wylatują ze swojego domu’); ‘mieć związané ręce’ (bezsilność) – *eli ayağı bağılı* (dosł. ‘mieć związane ręce i nogi’) itp.

Za siedlisko uczuć (zresztą nie tylko kulturze tureckiej ale i innych) uważa się serce. Jednakże SERCE traktuje się także jako synonim DUSZY. Stąd też, także i w języku tureckim, mamy do czynienia z odrębnym, stanowiącym temat niniejszej pracy zestawem frazeologizmów tj. tych, które opisując uczucia, zawierają słowo ‘dusza’.

Frazeologizmy te dotyczą takich uczuć jak: radość, sympatia i bliskość, pragnienie w znaczeniu dążeń i chęci a także strach, gniew i niepewność. Oddzielną grupę stanowią te wyrażenia, które opisują cierplenie zarówno duchowe jak i fizyczne. O ile cierplenie duchowe jak najbardziej stanowi jedną z emocji odczuwaną

przez człowieka, o tyle cierpienie fizyczne już emocią nie jest. W niektórych frazeologizmach oba te rodzaje cierpienia występują jednocześnie, dlatego też odczuwanie cierpienia także zostanie uwzględnione w niniejszej analizie.

Słowa kluczowe: verbalizacja uczuć, idiomy tureckie, dusza–serce siedlisko uczuć

7.1. Wstęp

Język ukształtowany przez daną kulturę i w jej obrębie nazywa te elementy rzeczywistości pozajęzykowej, które dla danej społeczeństwa są istotne. Podobnie jak otaczający człowieka świat materialny, zjawiska przyrody i reguły życia społecznego, także i niewidoczne, aczkolwiek niezaprzeczalnie istniejące uczucia są nazywane i opisywane. Każda kultura i język zwraca uwagę na te uczucia i emocje, które są istotne z jej punktu widzenia.

Określenia emocji w danym języku mają charakter niepowtarzalny i wyrażają unikalny stosunek wobec ludzkich uczuć typowy dla danej kultury oraz unikalną perspektywę na związki pomiędzy emocjami, poznaniem i zachowaniami społecznymi (Wierzbicka, 1999, ss. 163–189).

O tym, jak dużą wagę przykłada się do poszczególnych stanów psychicznych, świadczyć może chociażby liczba wyrażeń odnoszących się do każdego z nich. Przy czym należy zwrócić uwagę na fakt, że częściej opisywane są uczucia negatywne.

J. LeDoux o postrzeganiu emocji pisze:

Dla niektórych są one reakcjami ciała, które rozwinęły się jako elementy walki o przetrwanie. Dla innych emocje są stanami umysłu, które pojawiają się wtedy, kiedy mózg „wyczuje” reakcje fizjologiczne. Wedle innego poglądu reakcje fizjologiczne mają znaczenie marginalne a to, co w rzeczywistości składa się na emocje, dzieje się w całości w mózgu. Emocje bywają również traktowane jako sposoby działania albo sposoby mówienia. [...] Według innej koncepcji są one konstruktami społecznymi, czymś, co powstaje nie w jednostkach, lecz w stosunkach między nimi (LeDoux, 2000, s. 26).

W niniejszej pracy przedstawione zostaną tylko te uczucia, które w tureckiej frazeologii zawierają komponent ‘dusza’. Samo pojęcie DUSZY posiada wiele znaczeń, a jednym z nich jest SERCE stereotypowo uważane za siedlisko uczuć człowieka¹. W języku tureckim świadczy o tym jeden z idiomów, a mianowicie: *can evi*² – dosł. ‘dom duszy’ – 1. ‘Serce, miejsce postrzegane jako

¹ O wieloznaczność pojęcia DUSZA w języku tureckim zob. K. Stanek, 2016.

² Idiomy tureckie zostały wybrane z jednojęzycznego internetowego słownika języka tureckiego zamieszczonego na stronie Tureckiego Towarzystwa Językoznawczego (TDK) (*Türk Dil Kurumu: Sözlük*, b.d.). Prezentacja materiału: oryginalny zapis turecki następnie dosłownie tłumaczenie na język polski oraz objaśnienie znaczenia. Posiłkowano się słownikiem M. Kozłowskiej

najważniejsze dla życia’, 2. ‘Rzecz, na którą człowiek jest najbardziej wyczulony’.

We współczesnym języku tureckim istnieją trzy słowa nazywające duszę³, przy czym tylko dwa z nich (oba będące zapożyczeniami) tworzą związki frazeologiczne i wchodzą w skład przysłów. Wyraz *tin* w słowniku jednojęzycznym (Ayverdi, 2010, s. 1258) definiowany jest przez wyraz *ruh*, który to posiada 6 znaczeń: 1. ‘byt niematerialny zapewniający życie ludziom i zwierzętom, oddzielający się od ciała w momencie śmierci’, 2. ‘boska i duchowa esencja, wdmuchnięta w ludzkie ciało przez Boga, kontynuująca swój byt po śmierci człowieka, esencja, której natura nie jest znana’, 3. przen. ‘emocje, uczucia’, 4. ‘żywotność, entuzjazm, witalność’, 5. ‘cecha przyrodzona, charakter, natura [czegoś]’, 6. ‘wytwórz wyobraźni, dźin’ (Ayverdi, 2010, ss. 1031–1032). Kolejnym wyrazem odnoszącym się do DUSZY jest wyraz *can* (czyt. dżan), który jest najczęściej wykorzystywany w idiomach; posiada on 8 różnych znaczeń: 1. ‘niematerialny byt zapewniający życie ludziom i zwierzętom oddzielający się od ciała w momencie śmierci, duch’, 2. ‘istnienie człowieka, życie’, 3. ‘świat wewnętrzny człowieka, jego wnętrze, serce, uczucia’, 4. ‘człowiek, osoba, ktoś’, 5. ‘siła, moc’, 6. ‘ukochany/a, przyjaciel, brat’, 7. ‘podążający tą samą ścieżką mistyczną, derwisz’, 8. ‘uroczy, słodki/ miły, milusi, bliski serca (kochany)’ (Ayverdi, 2010, s. 181).

Związki frazeologiczne⁴ zawierające słowa *ruh* lub *can* odnoszą się do wielu aspektów ludzkiego życia. W poniższej analizie uwzględnione zostały te, które

(zob. w *Bibliografii*), jeśli umieszczony tam został dany idiom w znaczeniu znacznie odbiegającym od objasnień w TDK. W przypisach podano przysłówia, w których pojawia się dany idiom.

³ Wśród Turków azjatyckich istnieje więcej nazw: *tyn* – dusza–oddech (człowiek żyje tak długo, jak żyje jego *tyn*); *chut* lub *kut*, która może człowieka opuszczać; po śmierci *süne* lub *sürün*, wiecej (Kałużyński, 1986).

⁴ W tureckiej lingwistyce wszystkie związki frazeologiczne występują pod jedną nazwą *deyim*. Mimo iż Turcy nie stosują podziału na związki luźne, łączliwe i stałe, ani też nie wyróżniają zwołów i wyrażeń definiowane są podobnie jak ma to miejsce w nauce polskiej, tj. „Posiadające mniej lub bardziej odrębne od dosłownego znaczenia, stereotypowe frazy o charakterystycznym znaczeniu, idiom, idiomatyzm, wyrażenie, zwrot” (*Türk Dil Kurumu: Sözlük*, b.d.). Często stają się elementem składowym przysłów, pojawiają się w literaturze, poezji, ale także w języku potocznym. Polszczyzna oferuje m.in. poniższą definicję: „Frazeologizmy są znakami językowymi – nieswobodnymi, reprodukowanymi z pamięci połączeniami wyrazów, z których każdy występuje również jako samodzielna jednostka leksykalna. Połączenia te cechuje nieregularność semantyczna: nie wystarczy znajomość znaczeń komponentów i schematu syntaktycznego, według którego zostały połączone, by określić znaczenie całości” (Pajdzińska, 1993, ss. 12–13). Idiom, który również jest „wyrażeniem, którego znaczenie nie wynika ze znaczeń jego składników i które dlatego nie może być tłumaczone dosłownie na inny język” (Bańko, 2000, s. 523) nie jest w językoznawstwie tureckim wyróżniany. Wszystkie tureckie *deyimy* są związkami frazeologicznymi, ale nie wszystkie są idiomami, gdyż istnieje możliwość sensownego, dosłownego ich przetłumaczenia na język polski, gdyż w polszczyźnie występuje identyczne sformułowanie, odnoszące się do takich samych skojarzeń; stanowią najczęściej związki stałe, zgodnie z definicją posiadające określone znaczenie, które „nie tylko nie jest sumą znaczeń jego komponentów, ale nawet nie wywodzi się ze znaczeń składowych, frazeologizmowi jako całości przysługuje znaczenie leksykalne; wyrazy wchodzące w jego skład tracą własne znaczenie leksykalne i funkcje nominatywną” (Pajdzińska, 1982, ss. 81–89).

dotyczą uczuć. Uczucia, które opisywane są za pomocą związków frazeologicznych zawierających DUSZĘ to: radość, sympatia i bliskość, egoizm, pragnienie w znaczeniu dążeń i chęci a także strach, gniew, cierpienie, ale też niecierpliwość, nadzieję, poświęcenie i szczerość.

7.2. Mówienie o uczuciach vs. frazeologia

W niniejszej pracy słowa uczucie i emocje stosowane są zamiennie. Należy jednak wspomnieć, że nie są to terminy synonimiczne. Za emocje uważa się nieświadomione, nie podlegające kontroli automatyczne reakcje ciała powstające w wyniku działania określonych bodźców. Uczuciami zaś nazywane jest uświadczenie sobie przeżyć emocjonalnych. Innymi słowami „terminu emocja [używa się] do opisania stanów motywacyjno-fizjologicznych a terminu uczucie do opisu stanów subiektywnych”⁵. Emocje mogą być analizowane zgodnie z zasadami biologicznymi (informacje zachowane w genach – niezbędne do przetrwania gatunku), społecznymi (reguły i inne wytwory kultury, w jakiej człowiek dojrzał i żyje – istotne dla społeczeństwa), psychicznymi (schematy zachowań – kryteria psychologiczne). Emocje charakteryzują się różnymi właściwościami, do których należą: automatyczna ocena sytuacji, niezmienniki w zdarzeniach poprzedzających pojawienie się emocji, występowanie jej u innych naczelnych, szybkie wzbudzanie, krótkotrwałość, powstawanie mimowolne, zróżnicowanie wzorców reagowania fizjologicznego – sygnał wyróżniający, np. mimika (Ekman, 1994/1998, s. 22). Założenie, że jakaś emocja ma charakter podstawowy, uzasadniana jest powszechnością jej występowania tzn. istnienia jej słownej nazwy, mimicznego sposobu jej wyrażania oraz sytuacji, czy bodźców, które ją wywołują. „Emocje uznawane za podstawowe posiadają swoje nazwy w niemal wszystkich językach (gniew, radość, wstręt, wstyd, poczucie winy). Istnieją jednak duże rozbieżności konotacyjne tych nazw” (Scherer, 1994/1998, s. 31). Istnieje rozbieżność, co do ilości emocji podstawowych. Według niektórych psychologów jest ich osiem (zdziwienie, zainteresowanie, radość, wściekłość, strach, odraza, wstyd, udręka), według innych tylko cztery (panika, wściekłość, oczekiwanie, strach) a pozostałe emocje są ich kombinacją (Zalewski, 1998, s. 12)⁶.

⁵ Podobne stanowisko prezentuje A. Herzyk: „Emocje są traktowane jako reakcje ciała (np. ucieczka lub przyspieszenie tężna), które przebiegają w sposób nieświadomiony i zautomatyzowany i które stanowią odpowiedź, na istotne dla przetrwania organizmu, bodźce. Procesy te rozwijane w toku ewolucji regulowane są przez specjalne systemy mózgowe, określane mianem mózgu emocjonalnego. Natomiast termin ‘uczucia’ oznacza uświadczenie, zdawanie sobie sprawy z przeżyć emocjonalnych, co jest możliwe dzięki istnieniu mózgowych systemów kreujących świadome doznania i interakcje między nimi a systemami emocjonalnymi” (Herzyk, 2003, s. 8).

⁶ Inny podział uczuć i emocji prezentuje Apresjan. Do uczuć podstawowych zalicza: radość, wściekłość, strach (na zasadzie, że są dla podmiotu dobre lub złe). Nadzieję, gniew, oburzenie,

Z psychologicznego punktu widzenia „werbalne nazwy emocji są tylko jedną z możliwych reprezentacji procesu emocjonalnego. To, który z aspektów procesu emocjonalnego zostanie wybrany i nazwany, jest w pewnym stopniu arbitralne i zależy od intencji kierujących danym aktem komunikacji” (Scherer, 1994/1998, s. 34). Współcześni psychologowie powołują się na stanowisko Wierzbickiej, która zwraca uwagę na słownictwo opisu, także w ujęciu psychologicznym „fakt, że kultury i języki różnią się pod względem znaczeń i nazw poszczególnych stanów emocjonalnych, implikuje jednak, iż różne kultury odmiennie porządkują świat swoich emocji” (Wierzbicka, 2007, ss. 316–319)⁷.

Zgodnie z innym stwierdzeniem A. Wierzbickiej: „uczucie to jest coś, co się czuje, a nie coś, co się przeżywa w słowach” (Wierzbicka, 1971, s. 30). Jednak istnienie w języku nazw uczuć pozwala na analizowanie przeżyć emocjonalnych w ramach językoznawstwa. W mówieniu o uczuciach uwzględnia się: nazywanie uczuć; nazywanie objawów uczuć; nazywanie działań i zachowań związanych z uczuciami; nazywanie przeżyć – doznań związanych z danym uczuciem (Nowakowska-Kempna, 2000, s. 8).

W celu ujętykowienia uczuć wykorzystywane są wyrażenia metaforyczne⁸, a także związki frazeologiczne dzięki swojemu indywidualnemu przenośnemu znaczeniu i wywoływanemu określonych skojarzeń.

Uczucia stają się zrozumiałe dzięki językowi, jako nazwy reakcji fizjologicznych, nazwy działań i zachowań. Można powiedzieć, że język o s w a j a u c z u c i a, pozwala nazwać to, co niewyrażalne i zakomunikować o tym otoczeniu. Dobrze służą temu celowi zwłaszcza frazeologizmy, nacechowane ekspresywnie w stosunku

rozpacz, implikujące większy udział intelektu zalicza zaś do uczuć subtelniejszych. Emocje są konceptualizowane na osiach głębokości i intensywności. Kolejną ważną cechą naiwnego konceptualizowania emocji jest wiązanie ich z pojęciem świata. Uczucia pozytywne, jak miłość, radość, szczęście, pojmowane są jako jasne, a uczucia negatywne, jak nienawiść, smutek, rozpacz, gniew, wściekłość, strach, przerażenie, konceptualizowane są jako ciemne (Apresjan, 1994, s. 6).

⁷ Podobne podejście do kwestii uczuć i emocji odnajdujemy we wcześniejszej pozycji A. Wierzbickiej – *Semantics, Culture, and Cognition. Universal Human Concepts in Culture-specific Configurations*: „I believe that the emotion terms available in a given lexicon provide an important clue to the ‘speakers’ culture.” [...] Different system of emotion terms reflect different ways of conceptualising emotions, and conversely, any cross-cultural similarities in the conceptualisation of emotions will be reflected in the ways different societies converge in the labelling of emotions. But the extent of similarities and differences in the labelling and conceptualisation of emotions cannot be assessed without rigorous semantic analysis, and without a language-independent semantic metalanguage” (Wierzbicka, 1992, ss. 125–134).

⁸ Metafora pojmowana jest nie tylko jako środek artystycznego wyrazu, ale jako niezbędny element poznania. „Metaphor can be seen either as a figure of speech (an ornament, a trop) or as a way of thinking. [...] According to the first tradition metaphor is as, it were, a decorative, ornamental wrapping of human thoughts, which can otherwise be expressed as ‘barren’, more directly, and presumably also more clearly. [...] According to the other tradition, metaphor is not merely a matter of language as its ornament or a figure of speech, but rather it is a necessary instrument of acquiring knowledge about the reality, which is not directly accessible through sensory, motor, emotional or mystical experience” (Krzeszowski, 1991, ss. 83–95).

do nazw uczuć (nienacechowanych ekspresywnie) (Nowakowska-Kempna, 1995, s. 47)⁹.

Związki frazeologiczne uwidaczniają cechy istotne dla społeczności posługującej się danym językiem (choć one też mogą być kalkami i zapożyczeniami). Dzięki słownictwu i porównaniom oraz metaforom, jakie zawierają, przekazują one wartości, które były i są nadal istotne dla danego społeczeństwa (cyt. za Anusiewicz i in., 2000, ss. 11–45).

Poniżej zostaną zaprezentowane tureckie *deyimy*, których elementem składowym jest wyraz dusza z uwzględnieniem podziału na uczucia, do jakich się odnoszą. Część z omawianych uczuć klasyfikowana jest jako uczucie–afekt, część jako uczucie–postawa¹⁰.

7.2.1. Uczucie radości

Uczucie radości opisane jest w 10 związkach frazeologicznych z 3 wariantami. Pięć z nich posiada więcej niż jedno znaczenie. ‘Karmienie duszy’ odnosi się do przenośnego karmienia się przyjemnościami jak i dosłownego żywienia kogoś, także nienarodzonego jeszcze dziecka. ‘Podchodzenie duszy do gardła’ odnosi się do dwóch różnych aczkołwiek bardzo intensywnych uczuć, a mianowicie entuzjazmu i przerażenia¹¹. ‘Dotykanie duszy’ to samozadowolenie, a także uszczęśliwianie innych. ‘Otwieranie się słońca w duszy’ posiada 2 znaczenia, które niejako stopniują radość; w pierwszym to osiąganie komfortu, w drugim entuzjazm. ‘Głaskanie duszy’ opisuje sytuację, w której w znaczeniu 1. ktoś sprawia przyjemność innym swoim zachowaniem, w 2. coś przypada do gustu. Tak więc odczuwana przyjemność jest efektem celowego działania człowieka lub wynika z samego faktu istnienia (nie)materialnych elementów świata, które wpływają na człowieka, umożliwiając mu odczuwanie przyjemności.

⁹ Podobną opinię prezentuje A. Pajdzińska „ciągle pragniemy wyrazić niewyrażalne. Tylko nieliczni posługują się przy tym środkami oryginalnymi, subtelnymi, noszącymi znamię indywidualności twórczej, większość użytkowników języka siega po środki konwencjonalne, standardowe. Wśród tego, co utrwalone społecznie, istotne miejsce zajmują jednostki frazeologiczne” (Pajdzińska, 1990, ss. 83–101).

¹⁰ „Podstawowy podział uczuć przyjmowany w pracach językoznawczych (przede wszystkim Iwony Nowakowskiej-Kempnej (Nowakowska-Kempna, 1986, 1995) to podział na uczucia o charakterze zdarzeniowym, czyli afekty (np. złość, zaskoczenie) oraz uczucia o charakterze dyspozycji psychicznych, do których zalicza się usposobienia (np. niewesołe, pogodne), nastroje (np. smutku, radości) oraz uczucia-postawy (np. niechęć, życzliwość, przyjaźń, fascynacja) [...]” (Puzynina, 2000, s. 9). „Postawy mówią najczęściej o czymś poglądach, ocenach, wartościowaniach (czy też dyspozycjach do nich), często powiązanych z uczuciami, i/lub o gotowości lub skłonności do pewnych pozajęzykowych zachowań, a nawet o samych powtarzalnych zachowaniach podmiotu” (Puzynina, 2000, s. 15). W niniejszej pracy podział ten nie będzie akcentowany, gdyż, jak wspomina cytowana powyżej J. Puzynina, „te same słowa są przez nas używane czasem jako nazwy uczuć, czasem zaś jako nazwy postaw” (Puzynina, 2000, s. 21).

¹¹ W języku tureckim podobne znaczenia ma wyraz *heyecan*, który także używany jest w takich kontekstach.

Na uwagę zasługuje fakt, że jedynie wśród frazeologizmów odnoszących się do radości znajdują się te z komponentem *ruh*. Połowa z analizowanych wyrażeń¹² podkreśla spokój i brak zmartwień, zaś druga połowa dotyczy ożywiania się, przypływu sił, wigoru i żywotności.

- *cana can katmak / cana (veya canina) can katmak* – dosł. dodać duszę do duszy / żywotność do żywotności / wigor do wigoru – Zwiększyć siły życiowe (chęć do życia), zacząć żyć od nowa.
- *can beslemek* – dosł. karmić duszę (człowieka) – 1. Żyć bez zmartwień, po-dług własnych upodobań. 2. Pomagać innym, zapewnić im wikt. 3. O matce nosić dziecko w swym łonie.
- *can gelmek* – dosł. dusza przychodzi – Ponownie odnaleźć siłę i moc, ożywić się, wzmacnić.
- *cani aążına gelmek / boğazına gelmek* – dosł. dusza podchodzi do ust / do gardła – Być przerażonym w obliczu jakiegoś niebezpieczeństwa, katastrofy; czuć się, tak, jakby się miało umrzeć. 2. Wzruszyć się ponad miarę; od-czuwać entuzjazm.
- *canina degmek* – dosł. dotknąć duszy – 1. Być ukontentowanym, zadowolonym z tego, co zostało zrobione. 2. Niech jego dusza odpoczywa w spokoju¹³.
- *cani yerine gelmek* – dosł. dusza wraca na swoje miejsce – Ból ustaje, zmęczenie przechodzi; powrócić do dawnego stanu, nabrać sił.
- *can sağlığı* – dosł. zdrowie duszy – Życie w pełnej harmonii, spokoju i kom-forcie.
- *ruh kazandırmak / vermek* – dosł. zdobyć / dać duszę / ducha – Ożywić, rozruszać, uradować, dodać żywotności.
- *ruhunda güneş açmak* – dosł. słońce otwiera się w czyjejś duszy – 1. Osiągnąć wygodę / komfort, odnaleźć spokój. 2. Ożywić się, cieszyć, entuzja-zmować.
- *ruhu okşamak* – dosł. pogłaskać duszę – 1. Zachowywać się w przyjemny [dla kogoś] sposób, 2. [coś] przypada do gustu, sprawia przyjemność.

¹² Słowo wyrażenie używane jest w znaczeniu „połączenie dwóch lub więcej wyrazów powiązanych ze sobą składniowo, rzadziej pojedynczy wraz” (Bańko, 2000, ss. 1138–1139). W podsumowaniu w zestawieniu ze zwrotami użyte w znaczeniu: „połączenie wielowyrazowe o postaci grupy imiennej, np. *biały kruk*, lub wyrażenia przymiotnikowego, np. *w gorącej wodzie kąpaną*” („Wyrażenie”, b.d.).

¹³ Idiom ten pojawia się w życzeniu *canina degsin* – dosł. niech dotknie jego duszy [niech jego dusza zazna spokoju] – niech jałmużna i modlitwa przysłuży się duszy zmarłego.

7.2.2. Uczucie sympatii i bliskości

Uczucia bliskości i sympatii jest tematem 11 związków frazeologicznych, w których słowo *can* pojawia się głównie w znaczeniu SERCE. W dwóch poniżej przedstawionych frazeologizmach słowo dusza występuje w znaczeniu ŻYCIE, tj. ‘twarzysz duszy’ – osoba bliska, która towarzyszy człowiekowi przez całe jego życie, chroni go przed osamotnieniem i nadaje sens jego życiu oraz ‘rzecz lub osoba istotna dla duszy’, która ułatwia człowiekowi (prze)życie.

Cztery frazeologizmy bezpośrednio odnoszą się do uczucia miłości. Jeden idiom może zbudzać wątpliwość, gdyż ma zróżnicowane i sprzeczne znaczenia. Z jednej strony ‘zapłonięcie czyjejś duszy’ oznacza wielką namiętność, z drugiej zaś lekceważenie, uznanie za niewarte uwagi, a z trzeciej postrzeganie jako skarania bożego.

- *can için taşıyacak (nesne, kişi)* – dosł. (rzecz, osoba), którą dla duszy/(prze)życia warto dźwigać/nosić [warto ją mieć przy sobie z uwagi na jej/jego dobre cechy/serce] – Przydatna rzecz lub zawsze spieszająca z pomocą osoba, z którą warto się nią zaprzyjaźnić.
- *can yoldaşı¹⁴* – dosł. towarzysz duszy/życia – Żywa istota, chroniąca kogoś przed samotnością.
- *cana cana baş başa* – dosł. dusza do duszy (serce przy sercu), głowa do głowy (głowa przy głowie) – 1. Opisuje sytuację, kiedy każdy martwi się o własne życie, o własną głowę. 2. Dwie kochające się osoby pozostające sam na sam.
- *cana yakın* – dosł. bliski duszy (sercu) – przym. ciepły, przyjacielski, przymilny.
- *cancıger kuzu sarması* – dosł. zawinięcie przyjacielskiego/serdecznego jagnięcia – przyjacielski; od serca; za pan brat.
- *canı cana ölçmek* – dosł. mierzyć duszę duszą – Myśleć o innych tak, jak o sobie [odczuwać empatię], żyć zgodnie z zasadą ‘nie czyń drugiemu, co tobie nie miłe’.
- *canı gibi sevmek* – dosł. kochać jak własną duszę/serce – Kochać całym sercem; z głębi serca.
- *Canımın içi!* – dosł. wnętrze mojej duszy – Kocham [ją/jego] jak własną duszę.

¹⁴ Stara nazwa na małżonka w języku tureckim. Pojawia się w przysłowiach: *Can, canın yoldaşıdır.* – dosł. dusza jest towarzyszem duszy [człowiek jest towarzyszem/małżonkiem człowieka] – człowiek nie może żyć w samotności. Poszukuje przyjaciół, z którymi rozmawia, spotyka się, którym się wyżala i z którymi razem pracuje. *Candan ahbab, kandan şarap olmaz.* – dosł. z duszy nie będzie przyjaciela, z krwi nie będzie wina. – Tak jak z krwi nie sposób zrobić wina, krew nie stanie się winem, tak też nikt nigdy nikomu nie będzie przyjacielem w każdym znaczeniu tego słowa [człowiek dla siebie zawsze będzie ważniejszy niż przyjaciel].

- *canina yandığım* – dosł. zapłonałem do [jej/jego] duszy – 1. Nie nadałem temu żadnego znaczenia. 2. Bardzo pokochałem i nadałem wielką wagę. 3. Skaranie boskie, niegrzeczny¹⁵.
- *canının içinde sokacağı gelmek* – dosł. chcieć wcisnąć kogoś do wnętrza [swej] duszy – Bardzo kochać, być do kogoś przywiązanym całym [swym] sercem.

7.2.3. Uczucie egoizmu

Egoizm jest reprezentowany przez 3 związki frazeologiczne, wszystkie podkreślają, że egoizm uwewnętrznia się nie tyle przez działania polegające na wykorzystywaniu innych, lecz nieprzemęczaniem się oraz troską o własne zdrowie i wygody. Można uznać, że frazeologizmy te polecają tzw. ‘zdrowy egoizm’, który innym nie przynosi szkód, choć okazywana obojętność wobec cierpienia innych, widoczna głównie w przysłowiach, nie może być oceniana pozytywnie.

- *cani tatlı* – dosł. o słodkiej duszy – Człowiek nie martwiący się niczym, nie trudzący się [lekkoduch/żyjący lekko miło i przyjemnie]¹⁶.
- *canina düşkün*. – dosł. rozmiłowany w swej duszy [samolub] – Człowiek troszczący się tylko o siebie i swoje zdrowie¹⁷.
- *canını sokakta bulmamak*¹⁸ – dosł. nie znaleźć duszy [zdrowia] na ulicy – W celu ochrony własnego zdrowia nie należy się niczym zamartwiać¹⁹.

¹⁵ W słowniku M. Kozłowskiej przedstawione jest tylko znaczenie zbliżone do definicji 3. „przeklęty, diabelny, piekielny, cholerny” (Kozłowska, 2009, s. 161).

¹⁶ Drugie znaczenie w słowniku M. Kozłowskiej: „pieszczoch, delikatniś” (Kozłowska, 2009, s. 162).

¹⁷ „Dbający, troszczący się o siebie, o ‘swoją skórę’” (Kozłowska, 2009, s. 161).

¹⁸ Idiom ten jest podstawą przysłownia *Canını sokakta bulmadım* – dosł. nie znalazłem duszy na ulicy – Nie mam ochoty ot tak narażać się na niebezpieczeństwo.

¹⁹ Złorzeczenia oraz przeświadczenie, iż człowiek z natury jest egoistyczny pojawiają się w przysłowiach: *Altta kalanın canı çıksın* – dosł. niech straci duszę [życie] ten, który jest na dole [na dnie] – Niech każdy zajmie się ratowaniem siebie, z tymi, którzy nie mają dość sił niech się dzieje, co chce; *Ver yiyeylim, ört uuyuyım; gözle, canım çıkmassisın*. – dosł. daj niech zjem, przykryj niech pośpiej, niech me oczy i ma dusza [życie] nie uchodzi – Osoba, która przyzwyczaiła się do życia czyimś kosztem nawet w najważniejszych kwestiach szuka kogoś, kto by jej służył; *Can benim canım, çıksın elin canı!* – dosł. dusza to moja dusza, niech dusza obcego ujdzie (niech obcy umrze, a nie ja)! – Niech każdy rozwiązuje swoje sprawy, ja zajmę się swoimi i to mi wystarczy; *Can cümleden aziz. Önce can sonra canan.* – dosł. dusza (życie) świętsza niż wszystko inne./ Najpierw dusza (życie) potem przyjaciel. – Człowiek jest dla siebie ważniejszy od wszystkich i od wszystkiego; *Evvel can, sonra canan.* – dosł. najpierw dusza potem ten drudzy [kochani] – Człowiek najpierw myśli o sobie i swoich korzyściach potem o tych, których kocha i ich korzyściach; *Can candan sıririndir/tatlıdır.* – dosł. dusza jest słodsza od duszy – Dla każdego jego dusza [życie] jest słodsza [cenniejsza] od duszy [życia] innego człowieka. Coś, co innym sprawia cierpienie postrzega on, jako coś normalnego, ale gdy jemu się to przytrafi to uznaje to, za coś nadzwyczajnego. *Can ciğerden tatlıdır. / Can cümleden aziz* – dosł. dusza jest słodsza od wnętrznosci [wnętrza]/ [własna] dusza jest świętsza od innych – Każdy uważa swoją duszę [życie] za najważniejszą, zdarza się, że ważniejszą nawet od [życia] własnych dzieci.

7.2.4. Chęć/ochota/pragnienie²⁰

Pragnienie, chęć i ochota są tematem kolejnych 11 frazeologizmów (w tym 2 wariantów). W poniższych związkach frazeologicznych słowo *can* najczęściej jest używane w znaczeniu 'wnętrze człowieka'. Dwa wyrażenia mają więcej niż jedno znaczenie. 'Uchodzenie duszy', jej ruch ku czemuś/komuś odnosi się do ogromnego pragnienia, ale także stanu pomiędzy nadzieję i beznadzieją. 'Zabieranie duszy' może być stosowane w trzech różnych kontekstach. W pierwszym Bóg odbiera duszę, czyli wyznacza godzinę śmierci człowieka, w drugim znaczeniu ktoś doprowadza kogoś do stanu tak wielkiego zadowolenia, że tamten gotów jest oddać własną duszę, własne życie, w trzecim zaś, ktoś odbiera komuś duszę, czyli spokój życia wpędzając go w nadmierne kłopoty.

W idiomie, w którym podkreślany jest zapał, z jakim wykonywane jest czyjeś polecenie, występuje żołnierska odpowiedź wypowiadana po przyjęciu rozkazu 'tak jest'. Przeważnie towarzyszy temu gest przykładania ręki do daszka czapki. Dusza (zapał i ochota), która znajduje się na czubku głowy nawiązuje więc zarówno do tej odezwy, jak i gestu.

- *can atmak* – dosł. rzucić duszę – Usiłować osiągnąć upragnioną rzecz lub stan.
- *can baş üstüne* – dosł. z duszą na czubku głowy – Wykonać czyjeś żądanie z wielką przyjemnością, z zapałem.
- *cani çekmek* – dosł. dusza ciągnie – Bardzo pragnąć jakieś rzeczy, pożądać jej w nadmiernym stopniu.
- *cani gitmek* – dosł. dusza uchodzi (idzie do, dąży ku) – 1. Bardzo chcieć coś zdobyć/osiągnąć, omdlewać od tego pragnienia. 2. Odczuwać podniecenie/dreszczyk emocji/stres będąc w stanie między nadzieję a beznadzieją.
- *cani istemek*²¹ – dosł. dusza chce/pragnie – Pragnąć, pożądać, bardzo chcieć.
- *canina minnet*²² – dosł. błogosławieństwo dla duszy – To właśnie jest to, na co czekałem i czego pragnąłem.
- *cana minnet saymak* (veya *bilmek*) – dosł. traktować/rozpoznawać/poszyczać jako błogosławieństwo dla duszy.
- *cani almak* – dosł. wziąć duszę/zabrać duszę – 1. (Allah) zabić, wyznaczyć czyjąś śmierć [wyznaczyć godzinę śmierci]. 2. Zadowolić na tyle, by ktoś

²⁰ Takie określenia nie znajdują się w przytoczonych podziałach uczuć, jednakże zastosowanie sformułowania 'pożądanie' mogłoby być dwuznaczne, choć pożądanie jest i emocją i uczuciem.

²¹ *Canı kaymak isteyen, mandayı yanında taşır./Zemheride yoğurt isteyen cebinde inek taşır./ Kaymağı seven/yiyen, mandayı cebinde/yanında taşır.* – dosł. pragnący duszą śmietanki dźwiga ze sobą bawoła./Kto zimą chce jogurtu w kieszeni nosi krowę./Lubiący/jedzący śmietankę nosi w kieszeni/dźwiga ze sobą bawoła. – Osoba, która chce dokonać rzeczy w trudnych warunkach sama znajduje rozwiązanie, jak tego dokonać.

²² *Yorgun eşeğin (ökiüzün) çüs islik canina minnet.* – dosł. dla zmęczonego osła/woła zwołanie 'stój' jest niczym błogosławieństwo – Zmęczonego bardzo cieszy możliwość odpoczynku.

oddał duszę [poświęcił się, niczego nie wzbraniał, umiłował]. 3. Sprawiać nadmierne problemy.

- *bin can ile* – dosł. tysiącem dusz – Z chęcią/bardzo pragnąc; całym sercem.
- *canı gönülden/yürekten* – dosł. dusza z serca [od serca] – Z wnętrza, z wielką ochotą, od serca, z głębi duszy.

7.2.5. Uczucie zniecierpliwienia

Uczucie zniecierpliwienia, stereotypowo przypisywane jest Turkom, przedstawione jest przez 4 idiomy z komponentem *can*, w których albo podkreślone jest tempo, w jakim ktoś oczekuje spełnienia swych oczekiwania, albo natężenie i ogrom ich pragnienia, którego nie może pomieścić w sobie.

- *canı tez (içi tez) (tez canlı)* – dosł. o szybkiej duszy, szybkim wnętrzu, ‘szybkoduszny’ – Osoba niecierpliwa, pochopna z wrodzonym pragnieniem, by wszystko było natychmiast.
- *canı canına siğmamak/canı canına (içine) siğmamak* – dosł. nie pomieścić duszy w duszy – Być niecierpliwym, popędliwym, nie móc wytrzymać.

7.2.6. Uczucie gniewu

Podobnie jak niecierpliwość, także i gniew jest uczuciem często targającym każdym człowiekiem, a trzy idiomu zawierające słowo *can* mogą stanowić jedynie niewielki przyczynek do opisu tego uczucia. Na uwagę zasługuje zlorzeczenie, tj. posyłanie kogoś do piekła. Opisywane w jednym z idiomów ‘wychodenie duszy nosem’ nawiązuje do szybkiego oddechu towarzyszczącemu silnemu wzburzeniu, w tym gniewu. W tym zwrocie dusza oznaczać będzie gwałtowną złość, która wydychana jest przez nos niczym powietrze.

Pojawiająca się w kolejnym wyrażeniu ‘ściśnięta dusza’ odnosi się do odczuwania emocji nieprzyjemnych dla człowieka, tj. zaniepokojenia, złego nastroju oraz gniewu.

- *canı burnundan çıkmak* – dosł. dusza wychodzi nosem – Być bardzo zgniewanym.
- *canı cehenneme!* – dosł. Jego dusza do piekła! – Niech się trzyma ode mnie z daleka i robi, co chce, wszelkie nieszczęścia niech spadną na niego, nic mnie to nie obchodzi. Używa się w celu określenia złości/gniewu w stosunku do osoby, która jest znienawidzona.
- *canı sıkılmak* – dosł. miećścięniętą duszę – 1. Odczuwać niepokój z powodu nie wykonania danej pracy lub nie zajmowania się nią. 2. Być zaniepokojonym, bez humoru. 3. Bardzo się gniewać na kogoś, złościć się.

7.2.7. Uczucie strachu

Uczucie strachu, często opisywane w języku, także posiada skromną reprezentację wśród frazeologizmów z komponentem *can*; obejmuje 8 wyrażeń i 2 warianty. Dusza najczęściej występuje w znaczeniu życia (niebycia martwym). Cztery idiomy bepośrednio nawiązują do strachu przed utratą życia, pozostałe odnoszą się do obaw i lęku przed niebezpieczeństwem.

- *can başına sıçramak* – dosł. dusza wskoczyła na głowę – Bardzo się bać lub być zaniepokojonym.
- *can derdine düşmek* – dosł. wpaść w troskę o duszę (życie) – Pogrążyć się w strachu przed śmiercią, usiłować wyrwać się śmierci (uratować życie).
- *can havliyle* – dosł. strach przed śmiercią, usiłowanie uratowania życia.
- *can kaygısına düşmek* – dosł. wpaść w obawę o duszę [życie] – Starać się uratować swoje życie.
- *can korkusu* – dosł. strach o duszę [życie]. – Strach przed śmiercią, usiłowanie pozostania przy życiu [dosł. nieumarcia].
- *canı ağızına gelmek/boğazına gelmek* – dosł. dusza podchodzi do ust/do gardła – Być przerażonym w obliczu jakiegoś niebezpieczeństwa, katastrofy; czuć się, tak, jakby się miało umrzeć. 2. Wzruszyć się ponad miarę; odczuwać entuzjazm.
- *canını dar atmak (bir yere)* – dosł. wcisnąć duszę w wąskie miejsce. – Schować się/wcisnąć się (gdzieś) z trudem uchodząc przed niebezpieczeństwem.

7.2.8. Uczucie cierpienia

Cierpienie, jakie jest opisywane za pomocą frazeologizmów z komponentem *can*, odnosi się do cierpienia fizycznego i psychicznego. W języku tureckim istnieją też takie wyrażenia, które mogą być stosowane do różnego rodzaju bólu, strapienia, troski i męki. Cierpienie fizyczne i psychiczne opisywane jest w sześciu wyrażeniach: 'dusza boli', 'ranić duszę', '(s)palić duszę', 'być jak wycisnęła garstka duszy', 'zmagać się duszą' oraz 'osoba o pełnej duszy'.

Cierpienie fizyczne występuje w 2 idiomach, w których mowa jest jedynie o cierpieniu ciała, choć zastosowanie w treści samego wyrażenia słowa dusza sugerowałoby cierpienia duchowe. Fizyczny ból jest tematem następujących idiomów: 'boleść duszy' oraz 'dusza plonie'. W obu tych idiomach dusza odnosi się do tej części ciała, której ból odczuwany jest przez człowieka.

Cierpienie psychiczne pojawia się w siedmiu frazeologizmach (w tym 2 wariantach): 'wpaść w cierpienie duszy', mieć dosyć, tj. coś 'wystarczy dla duszy' i 'uczynić duszy stuk puk' oraz wyrażony za pomocą trzech synonimycznych czasowników idiom 'miec dość duszy [życia]'. Zadawanie cierpienia wyrażane jest także przez idiom 'uderzyć w siedlisko duszy'. W większości

poniższych frazeologizmów ogrom cierpienia sprawia, że człowiek gotów jest umrzeć, by tylko się od niego uwolnić.

Wyrażenia dotyczące cierpienia psychicznego można pogrupować bardziej drobiazgowo tzn. wydzielić z nich te, które odnoszą się jedynie do przygnębienia i apatii. Cierpienie-przygnębienie (brak vigoru, żywotności, rozpacz) pojawia się w 6 idiomach (i jednym wariancie): ‘wziąć i oddać duszę’, ‘cierpienia duszy’, ‘mieć ściśniętą duszę’, ‘ścisnąć duszę’, ‘dusza uchodzi’ oraz ‘dusza jest wyciągana’.

- *bir sıkılık canı olmak* – dosł. być jak wyciągnięta garstka duszy – Być wyندzniętym i bezsilnym.
- *can acısı* – dosł. ból/boleść duszy – Silny ból odczuwany w jakiejś części ciała.
- *can alıp vermek* – dosł. wziąć i oddać duszę – Cierpieć i zamartwiać się tak, jakby się miało umrzeć.
- *can alıp vermek / can alıp can vermek* – dosł. wziąć i oddać duszę/brać duszę i oddawać duszę – Pozostawać w ciągłej obawie o życie i przygnębiającym cierpieniu²³.
- *can evinden yurmak* – dosł. trafić w siedlisko duszy – 1. Zranić kogoś w samo serce. 2. Uderzyć/trafić w to, co dla kogoś jest najważniejsze.
- *can sıkıntısı* – dosł. cierpienia duszy – Niepokój i apatia wywołana pracą bądź pustką.
- *can yakmak* – dosł. palić duszę – 1. Uciskać, męczyć.
- *canı acımak*²⁴ – dosł. czyjaś dusza boli – 1. Odczuwanie bólu z powodu uderzenia. 2. Cierpienie duchowe, smutek. odczuwanie dyskomfortu.
- *canı çekilmek* – dosł. dusza jest wyciągana – 1. Mieć obniżony poziom witalności; stracić [normalną] ruchliwość [popaść apatię]. 2. Stracić siłę; mieć zmiażdżone wnętrze.
- *canı çıkmak* – dosł. dusza uchodzi/wychodzi – 1. Bardzo się zmęczyć lub trudzić i męczyć z czymś. 2. Umrzeć. 3. Zniszczyć się/wykończyć się, 4. Szkodzić/wyrządzić szkodę.
- *canı ile uğraşmak* – dosł. zmagać się duszą – 1. Być śmiertelnie lub ciężko chorym, walczyć o duszę [życie]. 2. Odczuwać wielkie cierpienie, zgryzoty.
- *canı pek* – dosł. o pełnej/wielkiej duszy – Osoba wytrzymała na ból i cierpienia.

²³ W słowniku M. Kozłowskiej: „męczyć się, konać” (Kozłowska, 2009, s. 159).

²⁴ *Canı acıyan/yanan eşek, attan yürüük olur./canı acıyan eşek atı geçer.* – dosł. cierpiący/odczuwający ból osioł biegnie szybciej niż koń – Osoba, która doznała cierpienia z całych sił stara się nie znaleźć się w podobnej sytuacji. W tych staraniach prześcignie nawet tych, którzy już ją na tej drodze wyprzedzili. *İnsanın canı acıyan yerindedir.* – dosł. dusza człowieka jest w miejscu, które go boli – Człowiekowi wydaje mu się, że jego dusza znajduje się w miejscu, które go boli.

- *canı sıkılmak* – dosł. mieć ściśniętą duszę – 1. odczuwać niepokój z powodu nie wykonania danej pracy lub nie zajmowania się nią. 2. Być zaniepokojonym, bez humoru.
- *canı yanmak* – dosł. dusza płonie – Bardzo cierpieć, odczuwać silny ból, rwanie, kolkę.
- *canına tak demek* – dosł. powiedzieć duszy ‘tak’ – Powiedzieć: „już wystarczy, dość”.
- *canına yetmek* – dosł. wystarczy dla duszy – Nie móc się powstrzymać; nie móc znieść/wytrzymać; mieć dość [życia].
- *canından bezmek/bıkmak/usanmak* – dosł. mieć dość duszy [życia] – W końcu powiedzieć dość; zboleły człowiek woli umrzeć niż dalej cierpieć.
- *canını acıtmak* – dosł. zranić duszę – Zranić kogoś, skrzywdzić lub urazić/ złamać serce.
- *canını sıkmak* – dosł. ścisnąć duszę – Niepokoić, doprowadzać do stanu wycieńczenia.
- *canını yakmak* – dosł. (s)palić duszę – 1. Zranić się lub urazić w wyniku nieuwagi/nieostrożności. 2. Narazić kogoś na szkody, poniżyć kogoś / pokazać mu jego miejsce.
- *canının derdine düşmek* – dosł. wpaść w cierpienie duszy / pograżyć się w cierpieniu – Być tak cierpiącym, że nie być w stanie myśleć o niczym prócz własnej duszy [własnego życia].

7.2.9. Uczucie nadziei

Uczucie nadziei opisywane jest przez dwa wyrażenia opierające się na metaforze ‘wychodzenia duszy’ z ciała człowieka, czyli umieraniu. Mają bardzo optymistyczne przesłanie mówiące o wpływie człowieka na bieg wydarzeń.

- *Çıkmadık candan umut vardır./Çıkmadık candan umut kesilmez.* – dosł. Póki dusza z nas nie uszła [póki żyjemy] jest nadzieja./Póki się żyje nie traci się nadziei. – Dopóki nie jest pewny negatywny rozwój spraw nie należy szczerdzić wysiłków, by przyjął on pozytywny obrót.

7.2.10. Uczucie szczerości i poświęcenia

Szczerość i poświęcenie prezentowane we frazeologizmach z komponentem *can* można podzielić na te, które nawiązują do uczucia sympatii oraz te, które wskazują, że człowiek jest w stanie poświęcić się bez reszty w imię wyznawanych wartości. Na uwagę zasługuje idiom ‘zapłonąć do duszy czegoś/kogoś’ posiadający przeciwwstawne znaczenia tj. uwielbienia, lekceważenia, a nawet potępienia.

- *can kurban (can feda)* – dosł. ofiara duszy [życia] – Osoba lub sytuacja, dla której ktoś się poświęca jest tego warta.

- *can pahasına* – dosł. za cenę duszy [życia] – Rzucając duszę [życie] w niebezpieczeństwo, poświęcając swą duszę [życie].²⁵
- *candan geçmek* – dosł. pomijać duszę – Poświęcić się, liczyć się z możliwością śmierci.
- *candan yürekten içtenlikle* – dosł. z duszy, z serca, z wnętrza – Z czystym sercem, szczerze i otwarcie, nie myśląc o zyskach.
- *canına yandığım* – dosł. zapłonąłem do [jej/jego] duszy – 1. Nie nadałem temu żadnego znaczenia. 2. Bardzo pokochałem i nadałem wielką wagę. 3. Skaranie boskie, niegrzeczny.
- *canını dişine takmak (almak)* – dosł. nałożyć duszę na zęby/włożyć duszę w zęby [zaciągnąć zęby] – Wziąć pod uwagę niebezpieczeństwo, aby tylko osiągnąć sukces.
- *canını vermek* – dosł. oddać duszę – 1. Poświęcić się dla kogoś biorąc [własną] śmierć pod uwagę. 2. Niczego nie wzbraniać. 3. Być rozmówianym w nadmiernym stopniu.

7.3. Znaczenia DUSZY

Jak wspomniano na wstępie, słowo duch – *can* lub *ruh* ma wiele znaczeń. Poniżej zostaną przedstawione te znaczenia DUSZY, do których we frazeologicznych odnoszących się uczucie Turcy odwołują się najczęściej.

W celu przedstawienia uczucia radości na trzy naście związków frazeologicznych w sześciu słowo dusza użyte jest w znaczeniu vigor, żywotność, w trzech oznacza życie jako proces (spokojne życie), w kolejnych trzech użyte jest w znaczeniu serca odczuwającego wzruszenie. W jednym idiomie zakwalifikowanym do grupy wyrażającej radość, w którym mowa jest o spokoju zmarłego, słowo dusza użyte jest w znaczeniu religijnym, jako dusza nieśmiertelna.

W grupie frazeologizmów odnoszących się do uczucia bliskości i sympatii, obejmujących dziewięć wyrażeń słowo dusza używane jest w trzech znaczeniach: serca – czterokrotnie, osoby/człowieka trzykrotnie i życia, jako procesu dwukrotnie.

W kontekście poświęcenia w imię miłości, bliskości i uwielbienia każdorazowo tj. sześciokrotnie słowo *can* oznacza życie, jako niebycie martwym. Z kolei uczucie egoizmu, jako przeciwnieństwo poświęcenia opisywane w trzech idiomach, w których słowo *can* występuje w znaczeniu osoba/człowiek w dwóch idiomach i jako zdrowie w jednym idiomie.

²⁵ Poświęcenie i szczerość intencji oddaje przysłowie: *Az veren candan, çok veren maldan.* – dosł. kto mało daje, daje z duszy [z serca], kto dużo daje z majątku [bo go stać] – pomoc i prezenty otrzymane od osoby niemającej świadczą o jej poświęceniu, ale o poświęceniu nie świadczą dary od osób mających.

Chęć, pragnienie i dążenie są tematem jedenastu frazeologizmów, w których dwukrotnie *can* oznacza osobę, sześciokrotnie serce, jako siedlisko uczuć, i czterokrotnie jako życie, rozumiane jako proces, a nie jedynie pozostawanie przy życiu.

Uczucie gniewu opisywane w trzech idiomach, odwołuje się do dwóch znaczeń słowa *can*; dwukrotnie do serca, jako siedliska uczuć i jednokrotnie do duszy nieśmiertelnej.

Uczucie strachu, którego dotyczy osiem frazeologizmów, nawiązuje do znaczenia *can* jako życia – niebycia martwym w czterech wyrażeniach, w trzech idiomach odwołuje się znaczenia serca, jako siedliska uczuć, a w jednym przypadku do znaczenia osoba/człowiek.

Uczucie cierpienia, które jest prezentowane przez największą liczbę frazeologizmów zawierających słowo *can*, tj. przez dwadzieścia trzy wyrażenia, wykorzystuje jego następujące znaczenia: 1. życie, jako proces w ośmiu przykładach; 2. osoba/człowiek w dziewięciu; 3. witalność/wigor/życiowość w czterech; 4. serce – siedlisko uczuć w 2 wyrażeniach.

Należy zwrócić uwagę, że dwa związki frazeologiczne ze względu na swą wieloznaczność zakwalifikowane zostały do dwóch grup odnoszących się do dwóch różnych uczuć. A mianowicie zarówno uczucie strachu jak i odczuwanie entuzjazmu może być wyrażone przez zwrot: *canı ağızına gelmek/boğazına gelmek* – dosł. dusza podchodzi do ust/do gardła.

Uczucie cierpienia, niepokoju wewnętrznego, apatii – braku radości i zadowolenia oraz złości i gniewu zaś przez idiom: *canı sıkülmek* – dosł. mieć ścinietą duszę.

Podsumowując, w tureckich związkach frazeologicznych odnoszących się do uczuć zawierających słowo dusza (*can* lub *ruh*) najczęściej wykorzystywany znaczeniem słowa dusza jest: serce w dziewiętnastu przypadkach, życie, jako proces w siedemnastu przypadkach, osoba w szesnastu przypadkach, życiowość/wigor w dziesięciu przypadkach, życie, jako opozycja śmierci też w dziesięciu przypadkach. Dwukrotnie słowo dusza pojawia się w kontekście religijnym – nieśmiertelna dusza człowieka, oraz jednokrotnie w znaczeniu zdrowia.

7.4. Klasyfikacja związków frazeologicznych

Powyżej przedstawione związki frazeologiczne podlegają statystyce ze względu na swą budowę, pojawiają się bowiem zwroty i wyrażenia. Z punktu widzenia gramatyk tureckich nie jest to zagadnienie najwyższej wagi, za bardziej istotne uznaje się odróżnienie przysłów od frazeologizmów. Rozróżnienie to przysparza wielu trudności, gdyż zdarza się, że ta sama forma jest różnie klasyfikowana przez różnych językoznawców tureckich. Także odmiana

czasownika w danej formie i osobie powoduje, że zwrot automatycznie staje się przysłowiem. Ponieważ frazeologizmy omawiane w pracy są częścią przysłów, potwierdzających znaczenie słowa dusza, każdorazowo zostały one podane w przypisie, jako naddatek, a nie integralna część niniejszego opracowania.

Zgodnie z polską nomenklaturą analizie zostały poddane związki frazeologiczne zarówno zwroty, zawierające czasownik, jak i wyrażenia, opierające się na rzeczowniku, w kilku przypadkach także na przymiotniku. Zgodnie z normą polską jako frazę należy potraktować idiom *canı cehenneme!* – jego dusza do piekła! (do diabła z nim), choć w języku tureckim traktowany jest jedynie jako *deyim* – idiom/związek frazeologiczny.

Ogółem uczucia, zgodnie z polską normą, opisywane są przez 53 zwroty i 25 wyrażeń, z których w siedmiu istotne znaczenie niesione jest przez przymiotnik. Wyrażenia, równie często, też siedmiokrotnie, oparte są na konstrukcji tzw. *tamlama* składającej się z wyrazu określonego i określającego, wyrażającej ogólne przyporządkowanie, np. *can korkusu* – dusza+strach jej – dosł. strach o duszę, znaczenie: strach o życie.

7.4.1. Dusza aktywna – dusza pasywna

Istotnym jest także przeanalizowanie aktywności samej duszy. Istnieją bowiem takie związki frazeologiczne, w których to dusza jest agensem, oraz takie, w których poddawana jest działaniom innych. Mamy więc do czynienia z duszą aktywną (działającą) i pasywną (na którą oddziałują inne czynniki). Pytanie: co robi dusza, znajduje odpowiedź w zwrotach, w których dusza jest ożywiana, tj. nadawane są jej cechy istoty żywnej, a nawet personifikowana, a mianowicie: dusza jest, idzie, rzuca się ku czemuś, ciągnie ku czemuś, odchodzi, chce/pragnie, wychodzi, wskakuje, nudzi się/ścisza się. Dusza, jak części ciała istot żywych, może boleć, a także może płonąć, jak każda materia ożywiona lub palna. Dusza może być słodka, szybka i wielka, skojarzenia, na jakich opierają się frazeologizmy z tymi przymiotnikami odbiegają od polskiego myślenia. Osoba o słodkiej duszy to lekkoduszka, żyjący dla własnej przyjemności, osoba o szybkiej duszy to ktoś popędliwy i niecierpliwy, zaś osoba o pełnej/wielkiej duszy to osoba odporna na ból wewnętrzny i zewnętrzny, ktoś gruboskórnny. Na pytanie, co inni robią z duszą i jak na nią oddziałują, odpowiedź także znajduje się w przeanalizowanych powyżej zwrotach: dusza jest brana, dodawana, karmiona, dotykana, dawana, głaskana, kochana, niesiona, mierzona, znajdowana, wysyłana, wkładana, poświęcana, pomijana, wyciskana, palona, wyciągana, raniona. Jedynie dwa z powyższych czasowników wskazują, że dusza jest traktowana jak istota żywia, a mianowicie dusza jest karmiona i raniona. Dusza pojednana jest także jak pojemnik, gdyż w niej jest coś otwierane, do niej coś jest wciskane, do niej się wpada a także z niej się wychodzi. Dusza może być obiektem, przedmiotem lub istotą żywą, gdyż w nią się uderza, do niej się mówi, ale też i stanem, gdyż z nią się zmaga i ma się jej dość.

Jak wynika z powyższego zestawienia dusza wykazuje aktywność w jedenastu obszarach, przy czym np. motyw wychodzenia pojawia się w kilku różnych frazeologizmach. Częściej dusza poddawana jest działaniu innych sił, które wykazują aktywność opisywaną przez dwadzieścia sześć czasowników.

7.5. Podsumowanie

Statystyka związków frazeologicznych odnoszących się do poszczególnych uczuć wykazuje, że najwięcej wyrażeń istnieje na określenie cierpienia w liczbie 22, w tym występują 3 warianty. Frazeologizmy opisujące cierpienie należy podzielić ze względu na jego rodzaj, tj. cierpienie fizyczne i psychiczne.

Kolejnym uczuciem reprezentowanym przez znaczą liczbę frazeologizmów jest uczucie radości pojawiające się w 13 wyrażeniach; chęć i dążenia są tematem 11 wyrażeń (w tym dwa warianty).

Odczuwanie bliskości i sympatii stanowi temat 11 frazeologizmów, a poświęcenie wynikające przeważnie właśnie z uczucia bliskości żywionego do osoby, idei bądź obiektu jest przedmiotem 8 wyrażeń (w tym dwa warianty).

Uczucia negatywne egoizm, strach i gniew mają mniejszą reprezentację. Egoizm pojawia się w 3 idiomach; strach w 8 (w tym jeden wariant), zaś gniew w 3 idiomach. Należy podkreślić, że to właśnie uczucia negatywne są częściej ujętykawiane niż te pozytywne, gdyż człowiek bardziej zwraca uwagę na negatywne strony życia, stan spokoju i komfort odczuwa jako normę, a nie anomalię²⁶. Z podobną sytuacją mamy do czynienia z analizowanymi tu uczuciami. Jednakże liczba idiomów dotycząca uczuć negatywnych nie jest odzwierciedlona liczbą tych, które zawierają komponent ‘dusza’.

Bibliografia

Anusiewicz, J., Dąbrowska, A., & Fleisher, M. (2000). Językowy obraz świata i kultura: Projekt koncepcji badawczej. *Acta Universitatis Wratislaviensis*, 13(2218), 11–44.

Apresjan, J. (1994). Naiwny obraz świata a leksykografia (J. Berej & A. Pajdzińska, Tłum.). *Etnolingwistyka*, 6, 6–11.

Ayverdi, İ. (2010). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. Kubbealtı Lugatı.

Bańko, M. (2000). *Inny słownik języka polskiego* (T. 1.). Wydawnictwo Naukowe PWN.

²⁶ Istnieje dużo więcej idiomów odnoszących się do tych uczuć, ale nie zawierają one komponentu dusza, dlatego też nie zostały tu uwzględnione.

Ekman, P. (1998). Wszystkie emocje są podstawowe (B. Wojciszke, Tłum.). W (P. Ekman & R. J. Davidson, Red.), *Natura emocji: Podstawowe zagadnienia* (ss. 20–25). Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne. (Oryginalna praca opublikowana 1994).

Herzyk, A. (2003). *Mózg, emocje, uczucia: Analiza neuropsychologiczna* (2. wyd.). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Kałużyński, S. (1986). *Tradycje i legendy ludów tureckich*. Iskry.

Kozłowska, M. (2009). *Słownik turecko-polski = Türkç-Lehçe sözlük*. eMka.

Krzeszowski, T. P. (1991). Metaphor – metaphorization – cognition. *Bulletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego*, 43–45, 83–95.

LeDoux, J. (2000). *Mózg emocjonalny: Tajemnicze podstawy życia emocjonalnego* (A. Jankowski, Tłum.). Media Rodzina.

Nowakowska-Kempna, I. (1986). *Konstrukcje zdaniowe z leksykalnymi wykładnikami predykatów uczuć*. Uniwersytet Śląski.

Nowakowska-Kempna, I. (1995). *Konceptualizacja uczuć w języku polskim: Prologomena* (T. 1). Wydawnictwo Wyższa Szkoła Pedagogiczna Towarzystwa Wiedzy Powszechniej w Warszawie.

Nowakowska-Kempna, I. (2000). *Konceptualizacja uczuć w języku polskim* (T. 2). Wydawnictwo Wyższa Szkoła Pedagogiczna Towarzystwa Wiedzy Powszechniej w Warszawie.

Pajdzińska, A. (1982). Elementy motywujące znaczenie w składzie związków frazeologicznych. W M. Basaj & D. Rytel-Schwarz (Red.), *Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej* (ss. 81–89). Ossolineum.

Pajdzińska, A. (1990). Jak mówimy o uczuciach? *Poprzez analizę frazeologizmów do językowego obrazu świata*. W J. Bartmiński (Red.), *Językowy obraz świata* (ss. 31–34). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Pajdzińska, A. (1993). *Frazeologizmy jako tworzywo współczesnej poezji*. Agencja Wydawniczo-Handlowa Antoni Dudek.

Puzynina, J. (2000). Uczucia a postawy we współczesnym języku polskim. *Acta Universitatis Wratislaviensis*, 14(2229), 9–24.

Scherer, K. R. (1998). Ku pojęciu emocji modalnych (B. Wojciszke, Tłum.). W P. Ekman & R. J. Davidsson (Red.), *Natura emocji: Podstawowe zagadnienia* (ss. 30–36). Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne. (Oryginalna praca opublikowana 1994).

Stanek, K. (2016). DUSZA w definicji, frazeologii i przysłowiach tureckich. W E. Małowska & D. Pazio-Włazowska (Red.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: T. 1. Dusza w oczach świata* (ss. 247–270). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

Türk Dil Kurumu: Sözlük. (b.d.). Pobrano 15 stycznia 2021, z <https://sozluk.gov.tr/>

Wierzbicka, A. (1971). *Kocha, lubi, szanuje: Medytacje semantyczne*. Wiedza Powszechna.

Wierzbicka, A. (1992). *Semantics, culture, and cognition: Universal human concepts in culture-specific configurations*. Oxford University Press.

Wierzbicka, A. (1999). Emocje: Język i „skrypty kulturowe”. W J. Bartmiński (Red.), *Język–umysł–kultura* (ss. 163–189). Wydawnictwo Naukowe PWN.

Wierzbicka, A. (2007). *Słowa klucze: Różne języki – różne kultury* (I. Duraj-No-wosielska, Tłum). Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Wyrażenie. (b.d.). W *Słownik języka polskiego* PWN. Pobrano 28 lutego 2022, z <https://sjp.pwn.pl/sjp/wyrazenie>

Zalewski, Z. (1998). *Od zazdrości do zemsty: Społeczna psychologia kłopotliwych emocji*. Wydawnictwo Akademickie Żak.

‘SOUL’ – An Indispensable Component of Turkish Idioms Expressing Feelings

Summary

This chapter analyses Turkish idioms containing the word soul. Each language has a vocabulary naming feelings, emotions, states and experiences. It may differ depending on the language and culture, but this does not change the fact that emotions are verbalised. The names of feelings in Polish and Turkish are for example: *miłość*, *sevgi* ‘love’; *nienawiść*, *nefret* ‘hate’; *przyjaźń*, *dostluk* ‘friendship’; *strach*, *korku* ‘fear’; *zaufanie*, *güven* ‘trust’; etc.

Feelings may also be represented in phraseological expressions including names of parts of the body, for example: *yürek ağzına gelir* ‘the heart comes to the throat’ (fear); *kafasına sığmaz* ‘it does not fit in one’s head’ (indignation, inability to understand sth.); *gözleri evinden fırlar* ‘eyes come out of their sockets’, lit. ‘eyes fly out of their house’ (fear, terror, surprise); *eli ayağı bağlı* ‘to have one’s hands tied’, lit. ‘tied hands and feet’ (helplessness); etc.

The heart is considered to be the seat of feelings (not only in Turkish but in other cultures as well). However HEART is also considered synonymous with the SOUL. Hence, in Turkish as well as in Polish, we deal with a separate group of idioms which constitute the topic of this paper, i.e. those which describe feelings using the word soul.

These phraseological expressions concern such feelings as joy, affection and closeness, desire in the sense of aspirations and willingness, as well as fear, anger and uncertainty. A separate group are the phraseological expressions describing both spiritual and physical suffering. While spiritual suffering is one of the emotions felt by a human being, physical suffering is not an emotion at all. Considering that in some idioms both types of suffering occur simultaneously, the feeling of suffering is also included in this analysis.

Keywords: verbalisation of feelings, Turkish idioms, soul-heart as the seat of feelings

Rozdział 8

Translating and Understanding Pilgrims and Pilgrimages Across Languages

James W. Underhill

University of Rouen Normandy

ORCID: 0000-0002-3249-9905

e-mail: james-william.underhill@univ-rouen.fr

Summary

The pilgrimage is a cultural and religious practice which can be observed and studied from various perspectives. From the historical perspective, the founding of the sacred site and the establishment of a trajectory, a journey towards a spiritual goal. From the perspective of the pilgrim, whose motivation varies from person to person, and varies over time. From the perspective of the transformation of pilgrims with the impact of the experience during the pilgrimage and following the return to “normal life” after the completion of the pilgrimage. From the socio-economic perspective, including the trade and tourism pilgrimages generate in terms of hotels, restaurants, transport, and shopping, and the marketing of the pilgrim experience as a product designed to enhance faith and guarantee a spiritual experience.

What is a pilgrimage as a spatiotemporal, geographical, physical, sensory, and spiritual experience? How does the soul move, motivate, and animate the pilgrim? And how does the pilgrimage move, motivate, and transform the soul? These are legitimate questions of universal significance. But how do different worldviews represent pilgrims and pilgrimages? What place do the words “pilgrim”, “pilgrims”, and “pilgrimage” hold in the English language? How do they fit into the patterning of the language, and how do they figure in the waking reality and the imagination of English speakers? Is there an Anglo imagination that represents these keywords as homogeneous concepts, or do they each contain complex multiple meanings? And if so, how does their polysemy change over time? Do the English Anglicans respond to pilgrims and pilgrimages in the same way as American Protestants? Against

a backdrop of various representations of pilgrims around the world, this study focuses on electronic corpora, dictionaries and textual analysis to ask questions about how the Anglo world offers a complex and contradictory impression of pilgrims and pilgrimages in the Anglo linguistic community.

Keywords: Saint Augustine, John Bunyan, COCA corpus, God, Leipzig Wortschatz, pilgrim, pilgrimage, *The Pilgrim's Progress*, Puritans

8.1. Introduction

In trying to understand what “pilgrims” mean to us in social, spiritual, historical, and individual terms, we quickly become entangled in complex cultural narratives with logics of very different kinds. On the one hand, the pilgrimage is a physical journey through space and time. It may be historically situated in the imagination of a linguistic community, a thing of the past, practised elsewhere by religious minorities or other peoples in other lands. On the other hand, it may constitute an essential part of religious life and a meaningful practice that helps sustain faith and bind parishioners together; this is the case for many Catholics in Spain or Poland. But a third option asserts itself, when pilgrimages come to form part of an international renaissance, as in the exponential rise in popularity of the Camino de Santiago in recent decades.

The physical nature of the pilgrimage is, however, only a part of this experience; because throughout various historical traditions, the pilgrimage has been understood as the “journey of the soul”, and this “journey” is of a very different kind. If the soul exists, it exists – paradoxically – in a space that is not entirely easy to locate: it exists within, and manifests itself in the way we act and express ourselves with others. It is social and secretive. It is hidden, but it is also a place we can withdraw into: here container metaphors begin to break down. The soul invites us beyond our “physical” limits, but the soul itself – or so it would appear – knows no limits. For many religious thinkers, from Jesus (Matthew 22:37)¹ to Saint Augustine, the soul belongs to God. The soul is the godlike part within us, a space, a port of entry, an openness, endlessly nagging to be filled with love and devotion. This is the basis of Christian scripture and one that will not be contradicted either by established Christian philosophers like Aquinas or Bonaventura, or more radical modern Christian thinkers of various sects and schools of thought. This sets up two paradigms for pilgrims which will assert varying degrees of influence on the way pilgrims and pilgrimages are conceived over time and across cultures; a spatial source, destination and activity, on the one hand, and a transcendental dimension, on the other.

¹ In Matthew 22:37, Jesus quotes Deuteronomy 6:5 when he says: “Love the Lord your God with all your heart and with all your soul and with all your mind” (ESV).

But are these two paradigms not mutually exclusive or, at the very least, problematic and paradoxical? If the soul is intended to reunite with God, then the soul is active and dynamic, and this dynamism expresses itself in movement, which brings us back to space. From where to where does the soul travel? What do we mean by the “journey of the soul”? When souls “strive”, where do they come from; where do they go? And who is the voyager, the searcher, the pilgrim? How are we to define the pilgrim, and how is he or she transformed by their experience? What part of us does the soul take with us in its “flight” or “its searching”? It is within this framework that the present chapter aims to make a contribution to the discussion on the voyage of the soul by briefly comparing the way pilgrims and pilgrimages are conceived across languages before focusing on the overarching narratives that tend to generate stories of pilgrims and pilgrimages in the Anglo imagination.

8.2. Literature on pilgrims and pilgrimages

There is no shortage of scientific literature on pilgrims and pilgrimages. Kazuhisa Nakayama, 中山和久 and Anne Bouchy (2013) provide a fascinating socio-historical account of pilgrimages in the Japanese tradition: both the tradition of making pilgrimages and the ethnographic accounts of the art and practice of the pilgrimages. Nakayama and Bouchy also provide a priceless account of key Japanese authors such as Gorai Shigeru (1959, 1969), Shinno Toshikazu (1975, 1996), and Tanaka Hiroshi (1983, 1986) (see Nakayama & Bouchy, 2013). Rumination, introspection and wandering may appear somewhat vague and aimless, if viewed from the modern Western perspective which tends to have been coloured by the romantic tradition, but Nakayama and Bouchy’s work makes it clear that the act of making a pilgrimage, introspection, and reflecting on the self and on the soul are deeply anchored within the spiritual tradition. And that tradition tends to cultivate clear-sighted self-analysis, a heightened faculty for perceiving, as well as preserving both balance and well-being. If this is an accurate (and not “idealistic”) account of the principles underlying the Japanese practice of pilgrimage, then “seeking” is clearly not seeking to escape, but rather seeking to “be” and “become”. This would seem to be the ideal of the Japanese tradition in both teaching, studying, and practising pilgrimages in Japan.

Wu Cheng’en makes it plain in his *Journey to the West* that humour and spirituality are no strangers in the Chinese tradition of the pilgrimage.² Published at the end of the sixteenth century, this delightful and much-loved classical Chinese text includes wonderfully raucous adventures such as “After Chaos

² Wu Cheng’en’s four-volume novel was most recently translated, adapted and published in English in a single volume abridged form by Julia Lovell: *Monkey King: Journey to the West* (Wu, 2021).

in the Peaches the Great Sage Steals the Pills" (Wu, 2020, Vol. 1, pp. 94–117) and "Monkey Wreaks Havoc in the Wuzhuang Temple" (Wu, 2020, Vol. 1, pp. 565–586). These adventures introduce readers to the now iconic figures of Monkey, Tripitaka, Sandy and Pigsy, as they travel to India to bring back Buddhist texts. The fact that the Chinese are going West (as Columbus had a hundred years before) in their travels to India highlights the way spiritual ideas had expanded eastwards to China, Korea, and finally Japan. When the novel was written, Chinese pilgrims had begun to feel the need to return to their spiritual sources by going back to the Indian origins of their beliefs to rediscover the original scriptures that inspired their spiritual teachings. The characters of the four-volume *Journey to the West* have often been celebrated in popular culture, especially the Japanese series that was aired in Britain and America in the 1970s, *Monkey Magic*. The comic and the serious combine here to form a strong cultural affirmation of a folk and its faith. Laughter and fooling about in no way stand in contradiction to the serious quest of pilgrims in the Chinese tradition. Indeed, we are invariably reminded that too much seriousness will never get anyone over the mountains and across the plains, through dangerous territory and through untold ordeals: a sense of humour is as essential as the sense of camaraderie that binds pilgrims into a band, the series and the novel both remind us.

Writing in English on the French tale *Pèlerinage de Charlemagne*, a *chanson de geste* from the middle of the twelfth century, Sara Sturm reminds us that pilgrimages can also be humorous adventures (Sturm, 1974). When Charlemagne embarks on a pilgrimage to visit the Emperor of the East, he is using this socially approved practice as a pretext. In this satire, Charlemagne wishes to demonstrate his superiority, seeking thereby to resolve a domestic drama, when his Queen jokingly insinuates that there are greater, more noble monarchs than himself.

Of course, pilgrimage and pilgrims are often used in a figurative sense.³ But pilgrimages continue to refer the physical reality of the pilgrimage, and any internet search demonstrates beyond any shadow of a doubt that when we reflect on pilgrimages across languages, a wide variety of authors are asking

³ Regarding figurative usages, Laura Marcus, for example, writes of "Pilgrimage and the Space of Dreams" in *Pilgrimages*, the first volume of *The Journal of Dorothy Richardson Studies*, published in 2008 (Marcus, 2008). And it will suffice for the moment to note that long trips of a cultural or spiritual nature are often referred to as a "pilgrimage" in the multilingual Swiss nation, in both German and French publications. In the Franco-German publication "Musik und imaginative Geographie", for example, Michele Calella gives an account of the *Years of Pilgrimage* of the pianist-composer Franz Liszt and the cultural formation of the Swiss nation (Calella, 2012). A rapid search on Google Books (pèlerin – Recherche Google, last consulted 14/09/2021) provided various metaphorical usages in French, notably in the titles of the books themselves; for example, *Dante: L'esprit pèlerin* [Dante: The Pilgrim's Spirit] (2016) by Didier Ottiviani, *Serge-Revier Nazare's* autobiography, *Pèlerin du cosmos* [Pilgrim of the Cosmos] (2016), and even Ellis Peters' *Le pèlerin de la haine* (2002) (*The Pilgrim of Hate*, 1984). In English and other languages, various allegoric or metaphoric uses of "pilgrims" and "pilgrimages" animate and shape the various conceptual configurations of the linguistic community's worldview.

a great number of questions related to the organization of pilgrim sites, pilgrimages, and the pilgrim's experience. But are the authors asking the same questions in each culture? In English, "pilgrims" are not rare (see, for example, Estévez-Saá & MacCarthy, 2002; Heike, 2014; Shahshahani, 2009; Sturm, 1974; Sumption, 2003; Underhill, 2021). But do the English and the Americans understand "pilgrims" as most Europeans understand them? Can we consider "pilgrims" to be the "equivalents" of *pèlerins*, in French, or *Pilger*, in German, *pielgrzymi*, in Polish, or *peregrinos*, in Spanish?

Are pilgrims visiting pilgrim cities in their own countries (as French people do in France, or as Polish people do in Poland)? And how do they carry out their pilgrimages? In her seminal work defining the Lublin School of Ethnolinguistics and its practice and conception of "conceptual profiling", Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska stresses that pilgrimages can be individual experiences or social gatherings (Niebrzegowska-Bartmińska, 2020, pp. 284–310). Paradoxically, they may be both, and both the social and the individual experience prove to be inseparable for some pilgrims. But is this true of each culture? And does each language represent pilgrims and pilgrimages in the same way? Where are we to begin with our comparative cultural linguistic study of pilgrimages?

Niebrzegowska-Bartmińska's and my own research coincide, demonstrating the compatibility between the ethnolinguistic work being carried out in Lublin, Poland, and Rouen, France.⁴ Whether we stress the contemporary "adoption" of pilgrimages in marketing and tourism and in metaphorical usages, as Niebrzegowska-Bartmińska does (Niebrzegowska-Bartmińska, 2020, pp. 284–310), or whether we try to compare and contrast words and worldviews, when we ask what "pilgrims" and pilgrimages are, and how we can translate these terms, the ethnolinguistic approaches in Rouen and Lublin coincide in the scope and focus of their objectives. As cultural linguists, ethnolinguists and translators, our fundamental question is to ascertain to what degree the various discourses and conceptual paradigms, terms, and experiences of pilgrims across languages coincide or diverge. This investigation can be broken down into four related questions:

- What is shared by various individuals and linguistic communities?
- What paradigms do languages impose, and what traditions do cultures conserve?
- What discourse strategies do individuals have at their disposal?
- And how do they adopt and adapt them?

The aim of the present chapter is simply to make a modest contribution to answering these broader questions by focusing on specific usages and

⁴ See the Rouen Ethnolinguistics Project website with international conferences and video-conferences by Jerzy Bartmiński, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska and the Lublin-based co-director of the Rouen Ethnolinguistics Project, Adam Głaz (Rouen Ethnolinguistics Project, n.d.).

narratives related to pilgrims and pilgrimages in British English and American English and trying to establish the overarching narratives about the journey of the soul that give a sense and form to these specific usages.

8.3. Dictionaries and encyclopedias

The online version of the OED gives a complex but coherent and well-documented account of pilgrimage: (a) a journey (usually of a long distance) made to a sacred place as an act of religious devotion; (b) a journey undertaken to a place of particular significance or interest, esp. as an act of homage, respect, etc.; (c) a period of travelling or wandering from place to place, a period of exile, a foreign sojourn (now literary); (d) in figurative usage and usually in religious contexts, in mortal life, a spiritual journey leading to heaven, a future state of blessedness; or, finally, (e) a shrine, holy city, etc., to which pilgrims travel; a sacred place (OED, n.d.)

The examples offered by the OED range from quotations from the thirteenth to the twentieth century, but it is significant that the twentieth-century examples are scarce and tend to derive from the beginning of the century; and there are no twenty-first-century examples.⁵ The literary and figurative examples are hard to disentangle, but the general attitude to pilgrimages can be gained from scanning the following citations (OED, n.d.):

- 1553 T. WILSON *Arte of Rhetorique* III. f. 92^v All Englande reioyseth that pilgrimage is banished, and Idolatrye for euer abolished.
- 1631 J. WEEVER *Anc. Funerall Monuments* 202 To this new shrined Martyr, people..flocked in pilgrimage.
- 1662 J. DAVIES tr. A. Olearius *Voy. & Trav. Ambassadors* 321 Such as have gone on Pilgrimage to Mecca, to Mahomet's Sepulchre.
- 1782 J. PRIESTLEY *Hist. Corruptions Christianity* II. ix. 157 Solitary pilgrimages were..much in fashion.
- 1848 H. H. WILSON *Hist. Brit. India 1805–35* III. v. 215 After a visit to Calcutta, and a pilgrimage to Mecca,..Syed Ahmed returned..to the Upper Provinces.
- 1893 in J. H. Barrows *World's Parl. Relig.* I. 453 A pilgrimage to various..Shintoistic and Buddhistic temples.
- 1949 J. S. TRIMINGHAM *Islam in Sudan* iv. 124 The pilgrimage..to the Holy Places is a great ambition, but..not very many go.

⁵ The OED also offers a list of compounds, including “pilgrimage church”, “pilgrimage course”, “pilgrimage state”, “pilgrimage town”, and “pilgrimage village”, but judging from the examples, these compounds are antiquated, and the authors of the OED have marked “pilgrimage course”, for example, as “obsolete”. Likewise, many of the examples are considered “literary”, which seems something like a euphemism for “antiquated”.

1898 H. G. WELLS *War of Worlds* II. ix. 291 I remember how mockingly bright the day seemed as I went back on my melancholy pilgrimage to the little house at Woking.

1715 M. MONCK *Marinda* (1716) 98 Sad Story 'tis to tell what various Woes In my long Pilgrimage and Banishment I suffer'd, and of which I see no end.

1787 R. BURNS *Let.* 23 Apr. (2001) I. 107 After a few pilgrimages over some of the classic ground of Caledonia, Cowden Knowes, Banks of Yarrow, Tweed, &c.

1785 J. ROBERTSON *Ess. Punctuation* ii. 43 This world is a state of pilgrimage, not a place of rest.

Readers must forgive us for quoting this large selection of the much longer list of examples selected by the OED: the diversity and richness of the concept requires us to adopt a wide angle lens to gain an accurate overview of usage. The general impression we gather from these examples is that pilgrimages are, on the whole, a thing of the past, a fact that heartens some writers quoted who clearly have prejudices regarding pilgrimages, regarding them to be unorthodox, “catholic” or even “papist”. Priestley, for example, speaks mockingly of the age when pilgrimages were in fashion in his *History of the Corruptions of Christianity*. When they do exist in the OED examples, pilgrimages are Catholic, Shintoistic, Bhuddistic, or related to worship in India and Iran. And although Robert Burns and H. G. Wells both use the word “pilgrimage” to speak of meaningful wanderings, the OED offered very few contemporary usages, such as one which was related to pilgrimages to gay film festivals.⁶

Interestingly, both the OED and the Merriam-Webster’s dictionary (last consulted 11/10/2021) specifically refer to life as a pilgrimage, a tradition that has its roots in the thought of Saint Augustine, but which becomes central to Protestant Christian faith with John Bunyan’s *Pilgrim’s Progress*, first published in 1678, and which was to have a massive impact on traditional conceptions of the soul and its journey through life to return to the Lord in both Britain and North America as we shall see.⁷ How does this compare with corpora research?

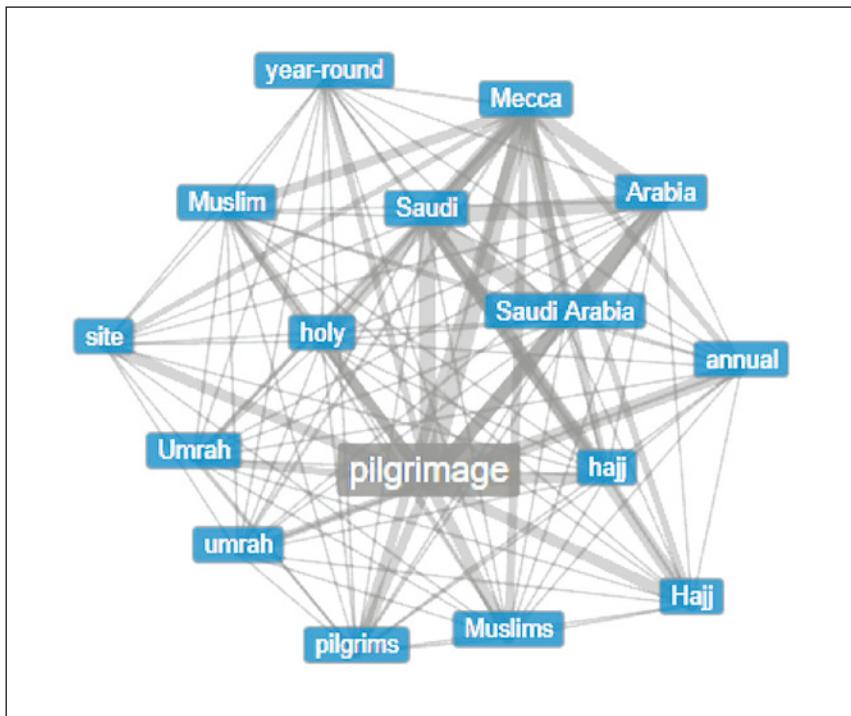
8.4. Corpora

8.4.1. The Leipzig Wortschatz

The Leipzig Wortschatz corpus of English (which includes 32,196,275 sentences) provided the following schema for associations and collocations of the word “pilgrimage”:

⁶ The online OED also gives an entry for “pilgrimage” as a verb, but there are likewise only a few contemporary examples, and the noun derived from the verb, “pilgrimager”, is considered “rare”.

⁷ One cursory search in Google Books (consulted 11/10/2021) produced, from a list of ten works selected, four references to Bunyan’s *Pilgrim’s Progress* and four references to the Pilgrims that came to settle in North America on the Mayflower in 1620.



Graph 8.1: Co-occurrences of the word “pilgrimage” (Wortschatz – eng_news_2020 – pilgrimage (uni-leipzig.de), last consulted 12/10/2021)

The examples generated clearly indicate that although pilgrimages may be taken seriously as a form of contemplation, the pilgrimages themselves are either of a metaphoric or an exotic nature, not something forming the cornerstone of faith and religious practice in the Anglo world. The following ones should make this fairly clear:

- For others, it's a time for self-reflection or religious **pilgrimage**.
- Do you feel that hajj **pilgrimage** is getting too expensive?
- Lourdes is holding its first ever online **pilgrimage** on Thursday.
- Several commissioners said the property is likely to become a **pilgrimage** site of African American history.
- Similarly, the annual Hajj **pilgrimage** to Mecca [...].⁸

⁸ Wortschatz – eng_news_2020 – pilgrimage (uni-leipzig.de), last consulted 12/10/2021.

8.4.2. The COCA corpus

The Corpus of Contemporary American English (COCA), consulted on the same date, 12/10/2021, provided a modest number of examples (3,197); the corpus was recently extended to include one billion words. The examples found included references to “a sense of direction”, feeling lost and even getting lost on pilgrimages abroad and going missing. Pilgrimages could be conceived of as “a pilgrimage of hope”, but physical pilgrimages tended to apply to Catholics going to Santiago or to Jerusalem. Pilgrimages referred to the Holy Grail, Muslim pilgrimages to Mount Abu and Pakistan, Hasidic pilgrimages, as well as one “Buddhist preambulation of the Japanese island of Shikoku”.

The collocations for “pilgrimage” tended to confirm this. Of the nouns that collocate with “pilgrimage”, “Mecca” came first, “hajj” came sixth, and “Muslim” came fourteenth. Of the adjectives that collocate with “pilgrimage”, the first to be listed was “abroad”. It seems fairly conclusive, therefore, that although pilgrimages are religious practices and spiritual endeavours, they tend to take place elsewhere, outside the confines of the Anglo world.

8.5. Pilgrims

The COCA produced 3,431 references to “pilgrims”, and the pilgrims cited included Muslim and Polish Catholic pilgrims, but they also included “the Pilgrims of Plymouth Rock”, “the Pilgrims who fled tyranny”, and the practices of American pilgrims at Christmas (COCA, n.d.). This sets up a clear distinction which is not easy to grasp for European Catholics or Orthodox believers, for whom there is a logical semantic link binding pilgrims and pilgrimages together. In the Anglo world, “pilgrims” can be both near and here, or far from us. Pilgrims are frequently represented as engaging in an exotic or historical practice. But in any case, there is a clear disjunction between the two nouns “pilgrims” and “pilgrimage” in the Anglo cultural mindset. The majority of Christian pilgrims referred to by Americans in America clearly do not define themselves by going on pilgrimages.

This impression is confirmed if we consider the collocations generated for “pilgrims” by the COCA: the fragments of the Mayflower landing are clearly in evidence, with “Plymouth” coming second, “rock”, thirteenth, “Indians”, fourth, “holy”, fifth, “Christian”, sixth, “landed”, eighth, and “thanksgiving”, eleventh. Muslim pilgrims figure in the corpus, and although “Shiite” and “hajj” are listed as only fourteenth and fifteenth among the collocates for pilgrims, “Mecca” comes first, when the practice of “pilgrimage” is referred to in the COCA examples (COCA, n.d.).

8.5.1. Frequency

The Google Ngram tool for measuring the frequency of word usage from 1800 to 2020 (<https://books.google.com/>, last consulted 12/10/2021) gave an overall impression that “pilgrims” is not particularly frequent but enjoyed a heyday between 1820 and 1840 before falling off; “pilgrims” is, however, enjoying a renewal of interest and has been increasingly used since the 1980s, although it remains much less frequent than it was during the nineteenth century. The word “pilgrimage” enjoyed a similar heyday, according to Ngram (last consulted 12/10/2021), between 1820 and 1850 and has likewise come back into fashion to a certain limited degree from the 1980s onwards.

8.5.2. Three entwined narratives

If we have already established that the word “pilgrimage” is relatively rare in contemporary English and tends to designate either a historical practice or the activity of a cult of a religion other than mainstream Protestant Christianity (applicable to French, Italian, Spanish or Roman Catholics, Muslims, Jews, Hindus and Zen and Shintoist believers), then does it follow that “pilgrim” in the singular and “pilgrims” in the plural form are equally rare? This appears not to be the case. When we delve into the Anglo imagination and try to unravel the various threads of its religious heritage, we discover three intertwining narratives related to the soul and the pilgrim that combine to form a vibrant tradition that continues to shape and support faith in the Anglo world.

The first thread derives from Saint Augustine and the dogma that arose from his founding texts *The City of God*, written between 413 and 426 CE following the sacking of Rome by the Visigoths in 410, which shook the faith of many in the holiness of the Christian Church, and *The Confessions*, written much earlier, between 397 and 400 CE. The later text adopts the City of God as the premise and objective of the striving soul. And that is the narrative that is taken to heart by John Christian, the protagonist of the best-selling religious work by John Bunyan written in 1678, *The Pilgrim’s Progress*. The third narrative relates to the American Pilgrims, the settlers of Plymouth Rock and their closely related brethren, the Puritans of Massachusetts.

Although the Pilgrims who founded the Plymouth Rock Colony arrived on the Mayflower in 1620, more than fifty years before Bunyan’s *Pilgrim’s Progress* was written, the cultural narrative that emerges (primarily in nineteenth-century accounts) binds together the stories of the Exodus from Egypt, the flight from religious persecution in England, the search for a Paradise Lost, and the inner journey of the soul craving to cleave to God. As we shall see, these are the main chapters in the story of Protestant faith in the contemporary Anglo imagination, if we can trust the various programmes, written works, blogs, vlogs,

and YouTube films, and viewer responses to them, that can be readily found on the Internet.

8.5.3. The soul and the pilgrimage to the City of God

Of course, Saint Augustine is fundamental to all Christian dogma and can hardly be restricted to Protestant faith. The confessions of his soul and his conception of the City of God as an ideal (but very real) transcendental reality towards which believers must strive or cling to, is essential for all Christians. But in terms of pilgrimages, it is the turning inwards of the soul that is particularly characteristic of the “individualistic” tendency of Protestantism; arguably, this constitutes a step further away from the social world of family, community and society, and a further step towards a more intimate encounter with the God-head. And this is what makes Augustine – the most intimate, introspective, and soul-searching of the Church Fathers – so stimulating for the Protestant imagination. From Augustine to Kierkegaard,⁹ there emerges a logic that the world here and now, the world of men, can, and to varying degrees must, be abandoned in favour of the world of God. Saint Augustine posits the supremacy of the City of God in the famous passage from Book 1, Chapter 29, when he suggests Christians should enjoy this world and “the good things of earth [...] [but] use [them] as *pilgrims* who are not detained by them” (Augustine, 1871, emphasis mine).

Augustine is not simply interested in preaching to the converted, and indeed he exhorts believers to remember that among their critics, their enemies and those that attack and malign them, there are future “fellow citizens”, “pilgrims”, who will, given time, learn to follow the faith and seek out the City of God, “the pilgrim city of King Christ”.¹⁰

For Augustine, this world can try us, just as we can become enamoured of its pleasures. But remembering that the true life of the Christian lies in union with God, true believers (and true pilgrims) journey on towards their true goal, their true home. For this reason, he incites them to bear in mind that whatever they experience and whatever they suffer, the everlasting reward of the Eternal lies in God, outwith space and time. But where should these pilgrims of the soul voyage to? For Augustine, the answer is logical but paradoxical. God is everywhere present. God bears with us, and even our trials serve a purpose to test us

⁹ Kierkegaard, for example, advocates that man should stand before God in “fear” and “trembling” alone, rather than seek to enter into the mysteries of faith by passing through a third party, an ordained priest or religious leader. Reading scripture should, from his perspective be “individualistic”, “honest”, “authentic”, and “passionate” (see Roberts, 2015, p. 14).

¹⁰ “Let these and similar answers (if any fuller and fitter answers can be found) be given to their enemies by the redeemed family of the Lord Christ, and by *the pilgrim city of King Christ*. But let this city bear in mind, that among her enemies lie hid those who are destined to be fellow-citizens, that she may not think it a fruitless labour to bear what they inflict as enemies until they become confessors of the faith” (Augustine, 1871, Book 1, Chapter 35, emphasis mine).

and our faith. But our trials are not confined to any place, and we must struggle towards God in our everyday lives and in our homes, where we find comfort and love, or distress, cares, and worries.

This helps explain the crucial paradoxical conception of the pilgrim who does not make a pilgrimage. From the beginning, Augustine conceives of the “pilgrims” of Christ as “pilgrims in their own homes”, capable of journeying towards union with their God, who being everywhere and constant, never leaves them.

The question of homes, locations and destinations is not, however, a simple contradiction, because Augustine is dealing with diasporas and displacements. There is, therefore, a very historical and physical dimension to this “homely” form of pilgrimaging; and this will prove to be fundamental for Christians, such as the Americans and other emigrants who seek to set up their homes and their communities in foreign lands. In Book 1, Chapter 15, Augustine says that even those who are forced to quit their native lands and fail to find a new home but fall into the hands of their enemies, need not fear “since they, in confident expectation of a heavenly country, know that they are pilgrims even in their own homes” (Augustine, 1871).

This brings Augustine to a balanced conclusion in his thinking on the pilgrim’s life on a day to day level and in their transcendental meeting with the Godhead. The difficulties of life are all subsumed in this yearning for God, this listening for God’s Word. Indeed, towards the end of Book 11, Augustine comes to conceive of this our terrestrial world as a world of “toilsome pilgrimage” in contrast to the realm of the Angels who “enjoy perfect facility of knowledge and felicity of rest” in their “eternal home” (Augustine, 1871).

8.5.4. Bunyan and *The Pilgrim’s Progress*

Steeped in Bible scripture, and very much in tune with the tone and style of the Augustinian tradition, Bunyan’s *Pilgrim’s Progress*, written in 1671, resembles Augustine’s forms of address. We find the same earnest, tortured yearning and soul-searching. Bunyan equals and often exceeds Augustine in desiring the City of God and in his desire to leave behind the terrestrial world. But the shape and landscape of that terrestrial world stands in stark contrast to Augustine’s world. Augustine is clearly a sensual man, who has given himself to the pleasures of the flesh, and to fatherhood. Augustine renounces these and gives up pleasures, but the sensuality of his prose remains. Although a father, Bunyan, on the other hand, appears to give up only pain, toil, fears and woes in turning from the cares of this world. This is perhaps natural enough: Bunyan was poor and humble, Augustine was rich and successful. Augustine occupied key posts of political importance, Bunyan, a largely self-taught, inspired lay preacher, spent much of his life imprisoned for preaching his beliefs in the years following the death of his first wife and throughout much of his married life with his

second wife. The pain and suffering of this world are palpable in Bunyan's account of the soul that strives to find the City of God from the opening passage:

As I walked through the wilderness of this world, I lighted on a certain place where was a Den, and I laid me down in that place to sleep: and, as I slept, I dreamed a dream. I dreamed, and behold, I saw a man clothed with rags, standing in a certain place, with his face from his own house, a book in his hand, and a great burden upon his back. [Isa. 64:6; Luke 14:33; Ps. 38:4; Hab. 2:2; Acts 16:30,31] I looked, and saw him open the book, and read therein; and, as he read, he wept, and trembled; and, not being able longer to contain, he brake out with a lamentable cry, saying, "What shall I do?" [Acts 2:37]. (Bunyan, 1994)

In *The Pilgrim's Progress*, human qualities, Faith, Honesty, Doubt, are all personified as characters who guide (or misguide) the pilgrim who is aptly called Christian. But what is remarkable, if we consider the experience of pilgrims wandering together through the world of Nature, admiring the work of Creation, is the pessimism and suffering of Bunyan's Pilgrim with his solitary soul. Bunyan's Christian ardently seeks to quit this realm of toil, doubt and suffering in order to escape and find union in God. All nature conspires to conjure up a Hell on Earth. The animals of *The Pilgrim's Progress* are neither the beasts of England nor America, but rather the symbolic phantasmagoric monsters of the Old Testament that Christian must fight. But even when Christian initially accepts his vocation of seeking out the City of God, he leaves behind not the warmth and security of his home, but the City of Destruction. During his journey, he must traverse "the Slough of Despond", "bedaubed with the dirt"; Christian must struggle on with a great burden on his back, risking again and again to "sink into the mire" (Bunyan, 1994).

True to the stoic Augustinian tradition, all suffering and trials are sent to test the faith and the resolve of the pilgrim, but, unlike traditional fairy tales, the characters cannot be clearly divided into helpers and enemies. Because Christian is beset by "aids" that try to weaken his will, pervert his faith, and undermine his resolve. As it turns out, his opponents come in the guise of helpers. Pliant, World, and Help all seek to come to Christian's aid, but the advice, "help" and "wisdom" or "knowledge" that they have to offer, relates only to finding an easier place among men in this terrestrial world. Pliant, World and Help know nothing of the City of God. And the beast that Christian must kill to continue on his way, the Prince of this earthly kingdom, makes it clear he detests the Lord God. Christian affirms: "I am in the King's highway, the way of holiness; therefore take heed to yourself", when Apollyon, the monstrous tyrant, hateful of God, breaks out "into a grievous rage, saying, I am an enemy to this Prince; I hate his person, his laws, and people" (Bunyan, 1994). Throughout his journey, Christian meets with perverted moralists, legal constraints, mountains to be scaled, and valleys to be crossed full of naked corpses, the bodies of those that did not heed the warnings of more prudent less faithful believers.

8.5.5. Pilgrims and Puritans

Paul Heike was paraphrasing the French precursor to the sociologists, Alexis de Toqueville (1805–1859), when he opened the third chapter, “Pilgrims and Puritans and the Myth of the Promised Land” in his book, *The Myths That Made America: An Introduction to American Studies* (Heike, 2014):

The Pilgrims and Puritans who settled in New England in the first half of the 17th century, arriving only a little later in America than the settlers of Jamestown, Virginia, are the protagonists of a foundational myth which has survived across the centuries as a story of American beginnings characterized by religiosity, idealism, sacrifice, and a utopian vision based on theology. Many scholars have considered the New England Pilgrims and Puritans as the ‘first Americans’ in the spirit of what would later develop into the full-fledged notion of American exceptionalism. Often, they have been contrasted favorably to the settlers in Virginia, who were seen as “adventurers” supposedly interested in material gain only [...], whereas the Pilgrims and Puritans, it was claimed, came for spiritual reasons and considered themselves religious refugees. (Heike, 2014, p. 137)

For Heike, it is essential to understand that the works of Bradford chronicling the turbulent times of the early years, when many of the Pilgrim Settlers died of disease, starvation or cold, did not actually turn up until they were found in an English library in the nineteenth century. So the idea that the Pilgrims or the Puritans in some way preserve the essential spirit or élan of the American nation is revealed to be something of an anachronistic myth. Heike argues that it was in the context of the American Civil War (1860–1865) that the story of the pure of heart, escaping persecution in a decadent Old World started to gain ground as a shared national heritage, and in this story, North America becomes the God-given paradise. But in real terms, the Promised Land that the pilgrims came to claim turned out to be a hell for many of them, and even the survivors suffered greatly according to most historical records.

Heike portrays the parallels between the Puritans of Virginia and the Pilgrims of Plymouth Rock and contrasts both with the rising tide of immigrants from Europe sweeping across New England. But he also stresses that there was a certain competition between the rival groups: both the Pilgrims and the Puritans were ardent promoters of their own moral and spiritual superiority. For this reason, Heike reminds us that “the Exodus and Promised Land rhetoric runs through much of Puritan writing as a kind of ‘Colonial Puritan hermeneutics’” (Heike, 2014, p. 153). And Heike’s critique reaches its conclusion when he outlines the three paradoxes that underlie the fabric of the founding myth of the Pilgrims’ Promised Land narrative.

In sum, the Puritan experience as American experience is characterized by a number of transitions that engendered some paradoxes. The first transition, of course, is their physical movement from England to North America, which entailed events that could not be integrated into the biblical script which they attempted to follow.

These discrepancies were initially suppressed, of course, but surfaced time and again over the years. The second transition concerns the Puritans' transformation from an oppressed minority of non-conformist believers into an oppressive ruling elite; yet their efforts to uphold religious orthodoxy in the colony from the beginning were met with heavy resistance. Third and most importantly perhaps, even the firmest of believers became increasingly doubtful whether North America in fact was the Promised Land they had been looking for. How were they to interpret the obstacles and difficulties with which they had to wrestle daily? And why did this Promised Land look like a wilderness? (Heike, 2014, p. 155)

To this, a fourth paradox must be added; namely that the Pilgrims had found exactly the kind of religious tolerance they claimed to be looking for in Leiden, in the Netherlands, where they stayed for twenty years before returning to England just before setting off for the New World.

8.6. Conclusions

To Catholics and Muslims returning from a pilgrimage, the Anglo perspective of pilgrims and pilgrimages may appear tortured and even "perverse": the contradictions and the paradoxes are obvious. Judges judge, teachers teach, and prophets prophesize. So why don't pilgrims go on pilgrimages, one may wish to ask? But we should be slow to pass judgement: religious prejudice is based on rejecting rather than striving to enter into and understand the logic and the foundations of other faiths. Countering this ethnocentrism, ethnolinguistic research strives to understand the ideals, values, presuppositions and narratives that shape and sustain worldviews.

What the Anglo tradition in North America and elsewhere serves to underline is the essentially paradoxical nature of all pilgrim experiences. Moving in space and time, pilgrims strive to enter into an Eternal that "lies" beyond space and time. Communion with God is represented not so much as a "union" or "reunion" with God, as a recognition of the unbreakable bond uniting the Godhead, Creation, and the individual believer. For this reason, the question Niebrzegowska-Bartmińska asks is clearly crucial (Niebrzegowska-Bartmińska, 2020, pp. 284–310). Are pilgrimages individual or communal experiences? They are both and both experiences are inseparable: the élan that sends pilgrims on pilgrimages appears to come from an inner necessity that confounds or transcends the inner-outer, here-there, in-time/outside-time dimensions that we seek to draw up and live by in our workaday lives.

It is certainly important not to minimize the contradictions and paradoxes that are entwined in the American experience; the Protestant ambivalence regarding the Catholic church, its rites and rituals, the European origins of the American experience and the harsh reality of exile and settling in the New

World. But as we can see, the American pilgrims are thinking through what it means to be pilgrims in their own homes and in their new home, on the North American continent. This takes them into new paradoxes. And it takes us all with them, as the Anglo world exports its conceptual, cultural and spiritual paradigms. But those paradigms can only be understood within the logic of the pilgrim's experience, Christian faith, Catholic dogma, the Protestant reappraisal of Augustinian thought, the English Protestant adoption of the pilgrim soul scenario by Bunyan, and the interpretation of Bunyan by his vast readership in Britain and North America over the past three hundred years. These stories of pilgrims may be hard to follow for those of other cultures and other faiths, but they clearly do make sense to many Christian believers today in America and around the world. And whether or not we wish to follow them, those stories give meaning and direction to the lives of many English speakers.

Abbreviations

COCA – *The Corpus of Contemporary American English*, n.d.

OED – *Oxford English Dictionary*, n.d.

References

Augustine Aurelius. (1871). *The city of God* (M. Dods, Ed., Trans.; Vol. 1). Project Gutenberg. <https://www.gutenberg.org/files/45304/45304-0.txt>

Augustine Aurelius. (2002). *The confessions* (E. B. Pusey, Trans.). Project Gutenberg. <https://www.gutenberg.org/files/3296/3296.txt>

Bragg, M. (2021, May 20). Journey to the West [Audio podcast episode]. *In our time programme*. BBC Radio. <https://www.bbc.co.uk/programmes/m000w5hd>

Bunyan, J. (1994). *The pilgrim's progress from this world to that which is to come*. Project Gutenberg. <https://www.gutenberg.org/files/131/131-h/131-h.htm>

Calella, M. (2012). Musik und imaginative Geographie: Franz Liszts *Années de pèlerinage* und die kulturelle Konstruktion der Schweiz. *Die Musikforschung*, 2012(65), 211–230. <https://doi.org/10.52412/mf.2012.H3.158>

Estévez-Saá, M., & MacCarthy, A. (2002). *A pilgrimage from Belfast to Santiago de Compostela: The anatomy of Bernard MacLaverty's triumph over frontiers*. Universidade de Santiago de Compostela.

Gautier, C. A. (2017). *Compostelle: Paroles de pèlerins*. Flammarion.

Grégoire, J.-Y., & Laborde-Balen, L. (2008). *Le Chemin de Saint-Jacques en Espagne, de Saint-Jean-Pied-de-Port à Compostelle: Camino Frances*. E.S.O. Rando Éditions.

Heike, P. (2014). Pilgrims and Puritans and the myth of the promised land. In Heike, P. *The myths that made America: An introduction to American studies* (pp. 137–187). Transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839414859.137>

Marcus, L. (2008). Pilgrimage and the space of dreams. *Pilgrimages: The Journal of Dorothy Richardson Studies*, 2008(1), 50–73.

Merriam-Webster. (n.d.). *Merriam-Webster.com dictionary*. Retrieved September 15, 2021, from <https://www.merriam-webster.com/>

Nakayama, K. 中山和久, & Bouchy, A. (2013). La dynamique de création, réplication et déclin des lieux de pèlerinage: Le nouveau pèlerinage de Shikoku à Saseguri. *Cahiers d'Extrême-Asie*, 22, 269–350. <https://doi.org/10.3406/asie.2013.1420>

Niebrzegowska-Bartmińska, S. (2020). *Definiowanie i profilowanie pojęć w (etno) lingwistyce*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Pilgrimage. (n.d.). In *Leipzig Corpora Collection*. Retrieved October 12, 2021, from https://corpora.uni-leipzig.de/en/res?corpusId=eng_news_2020&word=pilgrimage

Pilgrimage. (n.d.). In *Oxford English Dictionary* [OED]. Retrieved September 15, 2021 from <https://www.oed.com/>

Pilgrimage. (n.d.). In *The Corpus of Contemporary American English* [COCA]. <https://www.english-corpora.org/coca/>

Roberts, A. K. (2015). Scriptures. In S. M. Emmanuel, W. McDonald, & J. Stewart (Eds.), *Kierkegaard's concepts: Vol. 6. Salvation to writing* (pp. 9–15). Ashgate Press.

Rouen Ethnolinguistics Project. (n.d.). <https://rep.univ-rouen.fr/>

Shahshahani, S. (Ed.). (2009). *Cities of pilgrimage*. Lit Verlag.

Sturm, S. (1974). The stature of Charlemagne in the *Pèlerinage. Studies in Philology*, 71(1), 1–18. <https://www.jstor.org/stable/4173829>

Sumption, J. (2003). *The age of pilgrimage: The medieval journey to God*. Hidden Spring.

The Corpus of Contemporary American English [COCA]. (n.d.). Retrieved October 12, 2021, from <https://www.english-corpora.org/coca/>

Underhill, J. W. (2021, June). *Six paradoxes about pilgrims* [Video]. Rouen Ethnolinguistics Project. https://webtv.univ-rouen.fr/videos/09-06-2021-142624-decoupe_page_05725/

Wu, C. (2012). *The journey to the West* (A. C. Yu, Ed. & Trans.; Vols. 1–4). University of Chicago Press.

Wu, C. (2020). *Journey to the West* (1990) (Vols. 1–4). Foreign Languages Press.

Wu, C. (2021). *Monkey King: Journey to the West* (J. Lovell, Trans.). Penguin Classics.

Traduire et comprendre pèlerins et pèlerinages – pilgrims et pilgrimages – dans l'imaginaire anglo-américain

Résumé

Le pèlerinage est une pratique culturelle et religieuse qui peut être observée et étudiée sous différents angles. Qu'est-ce qu'un pèlerinage en tant qu'expérience spatio-temporelle, géographique, physique, sensorielle et spirituelle ? Comment l'âme déplace-t-elle, motive-t-elle et anime-t-elle le pèlerin ? Et comment le pèlerinage déplace-t-il, motive-t-il et transforme-t-il l'âme ? Ce sont là des questions légitimes de portée universelle. Mais comment les différentes visions du monde représentent-elles les pèlerins et les pèlerinages ? Quelle place occupent les mots «pilgrim», «Pilgrims» et «pilgrimage» dans la langue anglaise ? Comment s'intègrent-ils dans la structure de la langue, et comment figurent-ils dans la réalité éveillée et l'imagination des anglophones ? Cette étude se concentre sur les corpus électroniques, les dictionnaires, et l'analyse textuelle, pour poser des questions sur la façon dont le monde anglophone offre une impression complexe et contradictoire des «pilgrims» et «pilgrimages».

Mots-clés : Saint Augustin, John Bunyan, corpus COCA, Dieu, Leipzig Wortschatz, pèlerin, pèlerinage, pilgrim, pilgrimage, *The Pilgrim's Progress*, Puritains

Rozdział 9

Světélkující cosi, co po smrti člověka žije dále. Podoby a projevy duše v konceptualizacích dnešních českých studentů

Irena Vaňková

Ústav jazyků a komunikace neslyšících

Univerzita Karlova, Praha

ORCID: 0000-0002-1809-6974

e-mail: irena.vankova@ff.cuni.cz

Shrnutí

Jak vypadá a jak se projevuje to, čemu česky říkáme *duše*? Co o tom vypovídají dnešní mladí mluvčí? – V tradičních lidových konceptualizacích má duše podobu ptáka, často bílé holubice. Ve starých folklorních baladách a bájích se vtěluje do stromů či květin. Obecně bývá ztotožňována s dechem (byla člověku „vdechnuta“ Bohem) a připodobňována k obláčku páry, který po smrti – úniku duše z těla – vyletí oknem do nebe (a „do věčnosti“). – Duše je spojována buď s (tělesným, dočasným) životem, anebo se spiritualitou a božským principem: s tím, co je věčné a co je (v křesťanském diskursu) potřeba opatřovat (a nezaprodat dáblu). Významný je i psychologický profil duše (*duševní zdraví / nemoc*). – V umění i v běžných představách se ve vztahu k duši objevují různé obrazy a narace, v různém stupni sdílené (spíše než individuální). Důkazem jsou i výsledky výzkumu mezi pražskými vysokoškolskými studenty, tzv. „mladomileniály“ (generaci narozenou v 90. letech 20. století). I přes sdílení nejobecnějších konceptualizací duše (judeokřesťanské a karteziánské) a typických narací (DUŠE PO SMRTI ODLÉTÁ DO NEBE) je tu patrný globalizovanější pohled na duši, vliv mimoevropských a mimokřesťanských duchovních směrů i alternativních psychosomatických přístupů k člověku (odkazy na pojmy jako karma, aura, energie apod.). Představy o duši jsou dále ovlivněny populární kulturou (např. americkými seriály – Star Wars, Simpsonovi). Oproti jazykovým

a folklorním datům se v odpovědích studentů ukazuje důležitost profilu spojeného s individuálním charismatem člověka (DUŠE JE INDIVIDUÁLNÍ JÁ).

Klíčová slova: duše, české konceptualizace duše, představy o duši, profily pojmu DUŠE, etnolinguistika, kognitivně-kulturní lingvistika, EUROJOS, empirická data, dotazníky, čeští vysokoškolští studenti, mladomilénialové

9.1. Úvodem: do hlubin študákovy duše

Jak vypadá a jak se projevuje duše? Jedna ze stovky dotazníkových odpovědí na tuto otázkou byla zvolena jako název této statí. Figuruje v ní několik významových prvků, které jsou v českém prostředí s pojmem DUŠE dodnes spojovány: světlo (zde jako „světlkování“), vázanost k nesmrtelné části člověka, a konečně i poukaz k neuchopitelnosti pojmu – je to prostě intuivně vnímané „cosi“. Nevíme, jak duše vypadá, a ani snad nemá smysl se na to ptát, jde o abstraktum, věc smysly neuchopitelnou – tak odpovídá řada respondentů. Současně však ukazují, jak si ji lze představovat a jak se podle nich projevuje, a často vyjadřují, že jde o vysokou, snad dokonce nejvyšší hodnotu.¹

Dotazníky, jež byly v rámci této empirické studie zadány, se soustředily na specifickou sociální skupinu: respondenti se rekrutovali z řad vysokoškolských studentů. Titulkem této subkapitoly právě proto odkazujeme k *hlubinám študákovy duše* – a tedy k populárnímu českému filmu pro pamětníky *Cesta do hlubin študákovy duše*.² Nemůžeme jinak než vyjít vstříc asociaci, resp. kulturní konotaci, již chápou zřejmě jen Češi (a snad dodnes i někteří Slováci). V uvedeném filmu zkoumá jeden z gymnaziálních profesorů, zda „má student duši“.³ Náš cíl byl ovšemže jiný – otázky formulované v dotazníku nesměřovaly k tomu, zda dnešní čeští studenti „mají duši“ (a případně jakou), ale jak duši chápou, co si pod tímto slovem představují a jak fenomény označované českým výrazem *duše* konceptualizují. Do jejich odpovědí se totiž zřejmě promítá jejich

¹ Rozhodně byla duše nejvyšší hodnotou pro naše předky (srov. Vaňková, 2016, 2018a) – můžeme tak soudit i z existence přísahy *Na mou duši* (známé dodnes i v žertovné dětské variantě *Na mou duši, na psí uši, na kočičí svědomí*, která se objevila i v jedné z odpovědí v dotazníku).

² *Cesta do hlubin študákovy duše* je filmová komedie režiséra Martina Friče z roku 1939, odehrávající se v prostředí tehdejšího českého gymnázia. Film ukazuje komické příhody vyplývající z různosti povah studentů a pedagogů, ale i hlubší polohy jejich mezilidských vztahů. Byl natočen podle knihy Jaroslava Žáka *Študáci a kantoři* a je dodnes populární, řada citátů z filmu se uplatňuje ve formě „hlášek“ v běžné komunikaci.

³ Název filmu odkazuje k výzkumu jednoho z profesorů, který sleduje na základě každodenních kontaktů s žáky školy „duši studenta“ a sbírá doklady o proměně individualit, zájmů, citů a inklinací jednotlivých studentů od primy až do oktávy. Poslední záZNAM v jeho spisech je zakončen pointou vázanou k příběhu, v němž studenti problematické třídy prokázali solidaritu a lásku ke svému profesorovi; vyústěním je nakonec konstatování, že „student má nejen duši, ale i srdce“.

generační i sociální specifičnost, ale obecněji i příslušnost k určitému jazykovému společenství, jeho kultuře a době. To vše dává jejich rozumění světu – a tedy i konceptualizacím duše – určitý rámec, který je jistě utvářen i jejich individuálním založením. Snad lze tedy říct, že do jejich odpovědí tak či onak jejich duše zároveň také promítá, ať už tímto principem míníme (v intencích profilů zkoumaného pojmu) cokoli.

9.2. Souřadnice výzkumu: kontexty spojené s (českou) duší. Profily pojmu DUŠE

V kontextu evropského vidění světa se podle Doroty Filar v pojmu DUŠE mísí v podobě pojmového blendu dvě základní narace: křesťanská, resp. biblická (duši dostává člověk od Boha, je nesmrtelná a je ji třeba opatrovat jako nejvyšší hodnotu), a karteziánská, v jejíchž intencích je duše viděna sekularizovaná a ztotožněna s psychikou (Filar, 2016).⁴

Do představy duše v pojetí dnešního Evropana (resp. Slovana) však vstupují – ovšemž v běžném dnešním diskurzu v zastoupení mnohem slabším – ještě narace jiné, které výše uvedený blend obohacují o další vstupní prostory. Připomeňme aspoň dvě. První se týká předkřesťanského chápání duše jako životního principu, který byl pro naše slovanské předky spojen s metempsychózou (Tolstaia, 1995, 2016); vzpomeňme na duše vstupující do stromů či rostlin, převtělené v ptáky ap. (jak to dodnes známe i z českého a moravského folkloru, srov. Vaňková, 2018b). Některé z těchto představ se propojily s lidovým křesťanstvím a zůstaly v našem kulturním povědomí dodnes. „Fyzicky“ byla duše (ve smyslu života žijící bytosti oproti mrtvole) v naší kultuře spojována s dechem a dýcháním (ještě ve starší češtině byly výrazy *dech*, *duše* a také *duch* synonymní, srov. např. frazém *vypustit duši* – zemřít, s ohledem na „vypuštění dechu“). Připomeňme ovšem i filosofický, platonický koncept duše a s ním spojenou péči o duši (*epimeleia tés psychés*) jako významnou evropskou hodnotu (více Vaňková, 2016). Ten se snad sice do běžného diskurzu promítá jen potenciálně, v odpověďních některých studentů je však přece jen aspoň minimálně zastoupen. Uvidíme také, že blend spojený s konceptualizací duše dnes spoluutvářejí i oblasti další.

Věda včetně psychologie, jak píše psychoterapeut a filosof Pavel Pavlovský, na duši – a péči o duši – jako evropskou hodnotu v uvedeném smyslu zapomněla, a dokonce „zapomněla, že zapomněla“ (Pavlovský, 2015). On i někteří další

⁴ Podle Grzegorczykowé (Grzegorczykowa, 2016) jde o dva rozdílné pojmy (nikoli pouze profily): duše jako „porce Boha v člověku“ (zde připomeňme i pojmem DUCH, etymologicky i sémanticky blízký) se podstatně liší od duše ve smyslu psychiky, která je vázána na tělo, spojena s emociemi a kognitivitou člověka (v češtině je spjata také se „zdravým rozumem“ a psychickým zdravím, srov. *duševní zdraví* / *duševní nemoc*).

lékaři a psychologové upozorňují na ztráty takovýmto „zapomněním“ způsobené. Český psychiatr Radkin Honzák, propagátor psychosomatického přístupu v medicíně a člověk široce kulturně i duchovně založený, v jednom rozhlasovém pořadu vyjádřil o duši – a „synonymech“ s tímto principem v medicíně spojených – toto:

Je potřeba přestat se dívat na člověka jako na rozumný stroj a pochopit, že je to něco více v medicínském pojetí než tato redukce. Co je duše, dodnes nikdo neví. Za mě se tomu říkalo duše, pak to byl nervový systém, pak to byla psychika, dnes je to mysl. Pořád je to totéž, ale co to je de facto, stále není až tak jasné (Honzák, 2018).

De facto opravdu „nevíme, co je to duše“ – v tom smyslu, že z lexému se sémanticky rozmlženými, „fuzzy“ okraji nemůžeme učinit přesně definovatelný odborný termín. To z podstaty věci nelze, a proto si věda s duší neví rady, resp. pokládá ji za pojem nevědecký, efemérní, náboženský, snad příliš zatížený esoterickým balastem. Protože však koncept duše v jistém aspektu i medicínské vědy tak či onak potřebují, snaží se příslušné slovo nahradit, jak uvádí Radkin Honzák, tu „nervovým systémem“, tu „psychikou“, tu „myslí“. Pokaždé se tak bere v úvahu některý z významových prvků (resp. profilů) duše, ať se již expojuje sém života (jako projevu živé bytosti oproti tvoru mrtvému či oproti neživé věci, stroji apod.), nebo sém smyslovosti a emocionality, sém kognitivity apod., avšak komplexnost pojmu DUŠE – včetně aspektu spirituálního, etického, empathického, osobnostního (resp. individualizačního), a včetně momentů axiologických – v žádném z nich vystižena není. Vědě jde zkrátka o duši „karteziánskou“ (viz výše), souvztažnou snad přibližně s anglickým pojmem MIND (jak o tom mluví Anna Wierzbicka) (Wierzbicka, 1999).

Díky dosavadnímu etnolinguistickému zkoumání už přece jen o duši (ve smyslu různých poloh tohoto pojmu) víme více, resp. odkrývá se nám aspoň trochu, jaké svědectví o obrazu duše v češtině – dnešní i dávnější – podává jazyk (či v souladu s ním i další znakové systémy, např. pověry a rituály).⁵

Jak už bylo naznačeno, obecně – a v etymologii příslušných výrazů je to potvrzeno – bývá duše ztotožňována s dechem (podle Genesis byla ostatně člověku vdechnuta Bohem) a připodobňována k obláčku páry, který po smrti – úniku duše z těla – odlétá do nebe. Dodnes se proto v okamžiku něčí smrti otevírá okno, aby duše mohla ven. Život věčný, spojený s nesmrtelnou duší, symbolizuje světlo, a tedy i zapálená svíčka. Její spontánní rozsvěcení při

⁵ K obrazu duše v jazykových (slovníkových) datech, ve folkloru a v některých typech textů srov. Vaňková 2016, 2018a. Tam je také komplexněji pojednáno o sémantickém vývoji pojmu a jeho profilech, zejm. se zřetelem k profilu etickému i obecně k hodnotovým rámcům, do nichž duše vstupuje v posledních desetiletích v diskurzu ovlivněném křesťanskou kulturou. Výzkumným materiálem tu byly písňové texty českých písničkářů („zpívajících básníků“) z doby normalizace, v nichž se objevovala tematizace duše jakožto svědomí a osobní morálky individua (mj. např. v podobě faustovské narace o zaprodání duše).

úmrtí člověka je v naší kultuře také dodnes samozřejmostí. V tradičních lidových konceptualizacích mívá duše podobu ptáka, nejčastěji (ale nejen) bílé holubice (srov. Šťastná, 2022, ss. 253–266), ve starých folklorních baladách a bájích se vedle toho vtěluje i do stromů či květin, v těch o něco novějších má podobu bytosti, která za života sídlí v našem nitru, ale po smrti se od těla oddělí a vydává na pouť do nebe, očistce nebo do pekla.⁶

Duše jako hodnota je v češtině spojena se dvěma generálními profily, DUŠE₁ a DUŠE₂, tedy profilem vitálním a spirituálně-eticíkým (viz Graf 1),⁷ jde jednak o nejvyšší hodnotu ve smyslu života (toho tělesného, dočasného), jednak o božský princip v člověku, spojený s životem věčným; tedy s tím, co je v intencích křesťanského diskursu ještě důležitější než sám život a je to třeba střežit (a nezaprodat dáblu); jde tedy o hodnotu transcendentní, spojenou ovšem s ráním vedením života, s konáním dobra a se svědomím („duše je naše svědomí,“ zaznívá i v jedné z odpovědí našeho dotazníku).⁸

2.2 Jak však chápou duši čeští studenti – respondenti výzkumu? Co nás na jejich odpovědích může zajímat? Některé problémy spojené s konceptualizací duše jsme už naznačili, na jiné, úze spojené s jazykovými aspekty pojmu (resp. s lexémem *duše*, jak se jeho sémantika otevří prostřednictvím jazykových dat), byla řeč jinde (Vaňková, 2016, 2018a, 2018b).

V běžných představách se ve vztahu k duši objevují obrazy, soudy a nárace výše uvedené, ale i četné další. Spíše než zcela individuální bývají v různém stupni sdílené, případně naplnují určitá obecnější schémata (např. schéma NÁDOBA, viz dále). Důkazem mohou být i výsledky výzkumu mezi pražskými vysokoškolskými studenty, jejichž hlavní část tu chceme prezentovat.

⁶ K pojedí duše v českých a moravských baladách – předkřesťanských i křesťanských – (srov. Vaňková, 2018b). Dodnes – i v sekularizované společnosti – je živá především narace pocházející z lidového křesťanství, že totíž duše blízkého zemřelého člověka (tj. on sám, jeho podstata) „odchází do nebe“, odtud na své drahé shlíží a po jejich smrti se s nimi setká. Pomoci této narace se vyrovnáváme se smrtí blízkých anebo ji vysvětlujeme dětem. Srov. přepis části rozhovoru s desetiletým dítětem – jde o odpověď na otázku, co se s námi stane po smrti: *no jdeme do nebe (.) jako bez těla jen duše (.) a nakonec se tam zase potkáme s našimi příbuznými a kamarády* (Vokálová, 2018), podobně srov. též (Saicová Římalová, 2018) (viz dále). Soud opírající se o naraci, že se po smrti duše oddělí od těla a jde (resp. jdeme) do nebe, zdaleka není vázán jen na osoby z prostředí praktikujících křesťanství a jejich dětí (srov. zdroje výše uvedené i nás výzkum), je rozšířen obecně.

⁷ Tak byly nazvány v souvislosti se sémantickým vývojem konceptu DUŠE v češtině, který směřoval od animistického pojedí předkřesťanského, dodnes ovšem trvajícího (DUŠE JE ŽIVOT), ke křesťanskému (DUŠE JE ČÁST BOHA V ČLOVĚKU, BOŽSKÝ PRINCIP). Oba se dnes, zdá se, míří a představují blend ještě v jiné poloze, než uvádí Filar (Filar, 2016), a to ve smyslu hodnotovém; (dodnes) nejvyšší hodnota vitální je tak či onak souvztažná s nejvyšší hodnotou křesťanskou, resp. transcendentní či etickou (blíže Vaňková, 2018a).

⁸ Takto vymezené generální profily pojedí DUŠE (jako ostatně pojmové profily obecně) ovšem obvykle nestojí v opozici (buď – nebo), ale mají komplementární povahu; jde o dvojí aspekt téhož. Život vitální a spirituální (a s nimi spojené profily DUŠE1 a DUŠE2) nelze oddělit (i s odkazem na tradiční judeokřesťanskou konceptualizaci života jako „vdechnutého“ člověku Bohem).

9.3. Východiska empirického výzkumu českého pojmu DUŠE a náplň této studie

Dosud jsme se v rámci rekonstrukce českého obrazu duše věnovali – řečeno v duchu metodologie spojené s výzkumy v rámci EUROJOS – především jazykovým (Vaňková, 2016) a textovým datům (Vaňková, 2018a) a také specifickým datum folklorním (Vaňková, 2018b). Nyní přicházejí na řadu data empirická, spojená s analýzou odpovědí dnešních mluvčích, které se týkají jejich představ o duši.⁹

V souladu s metodologií lublinské etnolingvistické školy, uplatňovanou v minulých letech i mezinárodně v sérii výzkumů EUROJOS (srov. Bartmiński aj., 2015; Bielińska-Gardziel & Żywicka, 2015), a jako jeden z kroků ke komplexní srovnávací axiologické studii českého pojetí duše v tomto rámci (EUROJOS II) se snažíme dostát požadovaným parametru empického výzkumu, resp. dotazníku (Bartmiński, 2014). Pokud jde o výběr, velikost a složení výzkumné skupiny, i zde pochází materiál od stovky vysokoškolských studentů (jako reprezentantů generace vstupující do života daného kulturního společenství a začínající ho utvářet), pokud možno s rovnoměrným zastoupením genderovým i profesním (obory humanitní vs. technické). Co do typu otázk volíme i zde otázky otevřené, umožňující, aby se mohli respondenti bez omezení rozepsat. Hlavní z nich směřuje k podstatě zkoumaného pojmu a je položena velmi široce: Co je to X? Další otázky ji konkretizují, požadují kontextualizaci nebo různá upřesnění (viz dále).

Výzkum byl proveden v letech 2017–2020 mezi studenty pražských vysokých škol, a to na Univerzitě Karlově (UK), resp. na její Pedagogické fakultě (PedF UK), Filozofické fakultě (FF UK) a Matematicko-fyzikální fakultě (MFF UK) a na Českém vysokém učení technickém (ČVUT).¹⁰ Dbáno bylo na to, aby mezi stovkou respondentů (pocházejících z celé České republiky) byli co nejvyváženěji zastoupeni studenti oborů humanitních i matematicko-technických. Šlo jednak o studenty učitelství češtiny, dějepisu, občanské nauky, cizích jazyků, hudební a výtvarné výchovy (58 respondentů), jednak o studenty učitelství matematiky na PedF UK a studenty matematických, informatických a technických oborů na ČVUT (42 respondentů). V souhrnu respondentů bylo 66 žen a 34 mužů. Věkový průměr dotazovaných v době výzkumu činil 22,7 roku – narodili se mezi lety 1989 a 2000, tedy v zásadě v 90. letech 20. století. Všichni respondenti byli rodilými mluvčími češtiny.¹¹

⁹ Výzkum pojetí duše v odpovědích českých studentů byl sice už částečně představen ve studii o hodnotových aspektech duše se zřetelem k etickému profilu (Vaňková, 2018a) – tam byl však specificky zaměřen a vztahoval se tehdy pouze k menší části získaných odpovědí.

¹⁰ Za pomoc při distribuci dotazníků upřímně děkuji Ladislavu Janovcovi (PedF UK), Tomáši Liškovi (ČVUT), Lucii Šťastné (FF UK) a Jindřichu Vodrážkovi (MFF UK). Díky si ovšem zaslouží též všichni anonymní respondenti.

¹¹ Dotazníky vyplnilo původně 111 respondentů, 11 z nich však bylo ve fázi zpracovávání

Respondentům výzkumu byly položeny tyto otázky:

1) *Co je to duše?* – 2) *Jak duše vypadá, jak se projevuje?* (*Jak si ji představujete?*) – 3) *V jakých kontextech a situacích se dnes o duši mluví?*, 4) *Co podle Vás znamená, když se řekne, a) že někdo má duši, a b) že někdo duši nemá?* – 5) *Kdo / co může mít duši?* (*Příklady.*) V pozdější fázi zadávání dotazníku byla položena dodatečná („nepovinná“) otázka: 6) *Je něco, co byste chtěli k chápání duše v dnešní české kultuře doplnit?*

Odpovědi na tyto otázky poskytly natolik bohatý a inspirativní materiál, že se v následujícím popisu a interpretaci dat můžeme soustředit pouze na jeho část. Volíme první dva okruhy, tedy okruh odpovědí na nejširší a nejobecnější otázku *Co je to duše?* a dále okruh odpovědí na otázku speciifčejší, tedy *Jak duše vypadá, jak se projevuje?*¹²

Konkrétněji nás na pojmu DUŠE zajímá v souvislosti s první otázkou jednak to, jaké významové prvky, např. ve srovnání s elementárními jednotkami Anny Wierzbické (Wierzbicka, 1999), v odpovědích studentů figurují, jednak – jako pokračování – které již dříve potvrzené profily a jakým způsobem jsou v odpovědích zastoupeny ve srovnání s výzkumem prezentovaným dříve (Vaňková, 2018a).

V odpovědích na druhou otázkou se – v souladu s fenomenologickým přístupem – zřetelně vydělily další dva (s prvními provázané) okruhy: obrazy duše, odkazující k jejím metaforickým konceptualizacím, a (s nimi více či méně související) projevy duše.

Připomeňme ještě, že určitým aspektům duše v pojetí současných mluvčích češtiny se podobně věnovala také Saicová Římalová (Saicová Římalová, 2018). I její studium se soustředilo na specifickou skupinu konceptualizátorů – šlo o analýzu dat z internetového fóra, na němž spolu komunikují mladé matky o různých aspektech duše dětí (mj. i o duši dítěte nenarozeného nebo zemřelého). Přes specifičnost výzkumné skupiny se tu vyjekly některé rysy, jimiž se vyznačuje chápání duše v dnešní české společnosti a mají v tomto směru obecnější charakter. Mnohé z nich potvrzuje i náš empirický výzkum.¹³

vyřazeno: šlo o dotazníky respondentů s jiným než českým mateřským jazykem – ve všech případech slovenským (5), neúplně vyplněné dotazníky (4) a dotazníky vyplněné recesisticky (2) – tj. ty, které se nezabývaly pojmem DUŠE v jeho centrální podobě, ale ve všech odpovědích exponovaly pouze jeden sekundární význam českého lexému *duše* „duše pneumatiky u kola“. I to ovšem počítáme za signifikantní (v menší míře se ostatně reference k tomuto významu objevovaly také v jiných odpovědích).

¹² Další odpovědi budou využity později, ale už nyní je bylo možno vzít do hry v širším kontextu uvažování (např. s ohledem na frazémy, jež studenti v odpovědích uvedli).

¹³ Jde např. o silně rozšířenou konceptualizaci duše v intencích metafor nádob a náplní či o určité konkretizující obrazy duše – např. jako bílé kuličky – nebo o její spojování s aurou, o konceptualizaci smrti jako odchodu duše do nebe aj. (srov. dále). I do řeči orientované na dítě se promítají – a mnohdy velmi výrazně – obecné konceptualizační mechanismy a obrazy živé v daném jazykově-kulturním společenství a platí to i o obrazu duše.

9.4. Otázky a odpovědi: Co je to duše? Jak vypadá a jak se projevuje?

9.4.1. Otázka první: Co je to duše?

Klasická a základní otázka ve smyslu platonského *tí esti* dovolila respondentům formulovat odpovědi nejrůznějšího typu a pro výzkum přinesla mnoho různorodého materiálu. Na jeho základě jsme se pokusili interpretovat jednak sémantické prvky s duší spontánně nejčastěji spojované (4.1.1), jednak ukázat profily pojmu DUŠE, k nimž odpovědi poukázaly (4.1.2).

Znovu je třeba podotknout, že reakce na otázky byly velmi diverzifikované, a to v různém smyslu slova – jednak co do sémantických prvků, jež v nich bylo možné identifikovat, či různých kontextů, které byly při tom vtahovány do hry, jednak co do formy a obsáhlosti odpovědí. Někdy šlo o komplexní charakteristiky, v nichž se respondent pokusil vystihnout několik poloh pojmu (srov. níže 30, 47, 59),¹⁴ jindy se omezil na polohu jedinou, již pokládal za hlavní (63, 87). Výjimečná nebyla ani spontánní reakce prvním nápadem, třeba sloganem z písňového textu (70), někdy s připojením dodatku (81). Z následujících ukázek je tedy mj. patrné, že nebylo zcela jednoduché získané odpovědi kategorizovat a interpretovat.

- 30. Duši v dnešním smyslu chápu „svědomí“, kdo má duši, má dobré srdce, ten má výčitky svědomí, udělá-li něco špatného apod. Duše je to, díky čemu myslíme, cítíme a prožíváme a co nás odlišuje od ostatních lidí. Každá duše je jiná. // Duše je vnitřek kola (gumy).¹⁵
- 47. něco abstraktního, co je uloženo v nitru člověka; souhrn toho, jaký člověk je; jaké má mravní zásady, žebríček hodnot, charakter a temperament
- 59. To neviditelné, co dělá člověka osobností. To, co odlišuje člověka od stroje.
- 63. sídlo Boha v těle člověka
- 84. Souhrn psychických vlastností člověka.
- 87. Synonymum pro karmu. Karma je pak součet společenské přijatelnosti přes všechny subjektem vykonané akce.
- 70. duše = černá díra, oko všehomíra (od Landy – muzikál Tajemství) → první co mě napadlo

¹⁴ Číslo před odpovědí se vztahuje k číslu příslušného dotazníku, takže je možné dohledat údaje k osobě respondenta. V této studii však slouží především k přehlednému odkazu na příslušný příklad.

¹⁵ Zde je např. akcentován etický profil duše („svědomí“), ale nechybí ani poukazy k aspektům psychologickým a k duši jako individuálnímu charismatu (viz dále). Odděleně respondent upozorňuje i na denotát spojený se sekundárním významem (duše pneumatiky). Na *duši pneumatiky* se někteří respondenti soustředili primárně evidentně z recese (i v dalších odpovědích).

81. Jak bylo ve starém českém filmu muška jenom zlatá. Teď vážně co je to duše. To nějaká krabice kde jsou schovaný všechny emoce co člověk může zažít a prožít.

Jev zvaný duše je spatřován velmi rozrůzněně – jak tradičně nábožensky, resp. křesťansky („sídlo Boha v člověku“, 63), tak psychologicky („souhrn psychických vlastností člověka“, 84), se zdůrazněním různých aspektů pojmu (cítení, myšlení, dobré srdce, svědomí, temperament, osobnost, „žebříček hodnot“ aj.), a s poukazem k různým profilům (viz dále). Často je patrné individuální zařazení, zájmy a preference respondentů (záliba ve východních náboženských duchovních směrech – připomínka karmy, 87, v určitých uměleckých dílech – zde písňový text, 70, film, 81), jak se ukázalo výrazně i v odpovědích na další otázky.

9.4.1.1. Sémantické prvky spojené s reflexí pojmu DUŠE

I v různorodých odpovědích bylo možné najít společné rysy. Nejprve se soustředíme na poukazy k určitým sémantickým prvkům, snad – aspoň zhruba – totožných s elementárními jednotkami, jež ve svých charakteristikách duše v různých jazycích (a s ohledem na psychologické i náboženské pojetí duše) uvádí Wierzbicka (Wierzbicka, 1999). Vzpomeňme, že v jejích definicích vstupují do hry prvky, jež lze charakterizovat jako: skrytost, resp. umístění uvnitř („v těle“); jedna ze dvou částí člověka (nemateriální vedle materiálního těla); fakt, že prostřednictvím duše myslíme a prožíváme; nemožnost duši spatřit; a konečně – v náboženském pojetí oproti psychologickému – fakt, že je duše částí „jiného světa“ a že díky ní „jsme dobrí“, tj. máme dobré srdce, svědomí aj. Tyto aspekty pojmu už však překračují elementární jednotky směrem k pojmovým profilům (o nichž bude řec dále, srov. 4.1.2).

Nyní se podívejme na ty sémantické prvky, které se v materiálu k první otázce jako odpovědi studentů objevovaly opakováně.

- DUŠE JE UVNITŘ: vnitřní, skrytá (část), nitro; jádro; schránka, krabice; náplň: „něco abstraktního, co je uloženo v nitru člověka“; „sídlo Boha v těle člověka“; „vnitřní svět člověka“, „vnitřní já“, „vnitřní člověk“, „to, co máme uvnitř“, „život v těle“, „mystično uvnitř každého živého organismu“, „hluboké lidské nitro“, „jiskra v nás“; „světlo v nás“, „ jádro člověka“, „to, co je uvnitř nás a dělá nás námi“, „nehmotná schránka těla“, „nějaká krabice kde jsou schovaný všechny emoce co člověk může zažít a prožít“, „to, co dává našemu tělu náplň“ (52);
- DUŠE JE ČÁST, SOUČÁST ČLOVĚKA, resp. STRÁNKA ČLOVĚKA: „abstraktní část člověka“, „část našeho já, která je spojená s životem“, „součást každého živého organismu“, „součást lidského těla“ (sic!), „součást mojí existence“, „stránka člověka /.../ která představuje jakýsi vnitřní svět jedince“ (17);

- c) DUŠE JE ABSTRAKTNÍ, resp. NEHMOTNÁ, NEVIDITELNÁ, IMA-GINÁRNÍ, ÉTERICKÁ (ČÁST ČLOVĚKA): „abstraktní metafyzická reprezentace lidského vědomí“, „nehmotná schránka těla“, „imaginární část těla, v níž jsou schovány naše city, pocity“, „něco, co je součástí nás, něco éterického“, „abstraktní věc, která je uvnitř živých lidí / zvířat“, „něco ne-reálného, něco, na co si nemůžeme sáhnout“, „skrytá část člověka, která na pohled není vidět“ (10);
- d) DUŠE JE POJEM, REPREZENTACE, NÁZEV, SLOVO: „pojem, který označuje životnost“, „koncept, kterým si náboženství odůvodňuje lidskou existenci“, „pojem popisující jakousi lidskost, nebo míra toho, jak lidský někdo je“, „abstraktní metafyzická reprezentace lidského vědomí“, „je to abstraktní pojem něčeho, co odděluje lidi od zvířat“, „abstraktní název pro to, co sídlí ve schránce našeho těla“¹⁶, „pseudopojem pro potenciální výkoupení za hříchy“, „substantivum“ (9);
- e) DUŠE JE NEUCHOPITELNÁ, NEZMĚŘITELNÁ, VĚDECKY NEPRO-KAZÁTELNÁ a (často zároveň) představuje TAJEMSTVÍ, KOUZLO a VYSOKOU HODNOTU: „něco, co je v nás, je to neuchopitelné a nerozu-míme tomu“, „vědecky neprokazatelná věc, avšak jedna z nejdůležitějších věcí, které máme“, „stránka člověka, která se nedá nijak uchopit, změřit či zaznamenat a která představuje jakýsi vnitřní svět jedince“, „vnitřní stav, povaha a kouzlo určité osoby, věci“, „mystično uvnitř každého živého orga-nismu“, „něco nehmamatelného, co je uvnitř nás, něco více než mozek a hormony a to všechno“ (7);
- f) DUŠE JE JÁDRO, PODSTATA, resp. ESENCE ČLOVĚKA: „ jádro člověka“, „podstata živé bytosti“, „esence člověka, která je nesmrtelná“, „základ na-šeho vědomí, identity“ (7);
- g) DUŠE JE SOUBOR, SOUHRN NĚČEHO: „soubor vlastností člověka“, „soubor duševních citů člověka, tvořící jeho vnitřní svět“, „soubor vnitř-ních energií člověka“, „spojení mozku a tělesna, je to něco víc“ (sic!) (6).

V závorce je vždy uvedeno celkové množství poukazů k danému séman-tickému prvku ve stovce zkoumaných odpovědí. Přitom ovšem každý respon-dent zmínil obvykle více (často mnohem více) než jeden sémantický prvek. Tak např. v odpovědi „(duše je) něco nehmamatelného, co je uvnitř nás, něco více než mozek a hormony a to všechno“ je patrný poukaz k „nehmatatelnosti“ duše, k umístění uvnitř a také k povaze vysoké hodnoty, přesahující hmotnou existen-ci prokazatelných součástí organismu („mozek“, „hormony“).

Pokud jde o konfrontaci uvedených sémantických prvků s elementárními jednotkami spojenými s pojmem DUŠE u Anny Wierzbické, nacházíme takřka

¹⁶ V této odpovědi – jako v mnoha jiných výše i níže – je patrné, že dokládá i další sémantické prvky, i když ji uvádíme jako příklad jen v jedné skupině; zde je to vedle prvku reflexe („pojem, název“) i abstraktnost a umístění uvnitř („schránka“).

ve všech parametrech shodu, resp. lze říci, že získané odpovědi je i ve své variantnosti dobře reprezentují. Zdaleka nejvyšší počet poukazů se týkal sémantického prvku „uvnitř“, tedy schématu NÁDOBA, reprezentovaného lexikálně – vedle předložky *v* (např. ve vyjádřeních *v těle*, *v nás*, *v člověku*) – substantivními a adverbiálními výrazy jako *vnitřek*, *nitro*, *uvnitř*, a často také adjektivem *vnitřní* (*vnitřní svět*). Časté jsou i další výrazy implikující „nádobovitost“, jako *náplň*, *hluboký*, anebo metaforické poukazy v podobě substantiv *schránka* či *krabice*. Mnohem konkretizovaněji (prostřednictvím specifických metafor) se projevila konceptualizace duše jako nádoby, resp. též náplně nádoby, u otázky 2 (viz dále).

Za příznačné lze pokládat vnímání duše jako velmi cenné hodnoty – i přes její neuchopitelnost či vědeckou neprokazatelnost (která je s ní často dávána do souvislosti), fakt, že jí nerozumíme, že jde o „kouzlo“ či „tajemství“, „mystično“. Někdy nacházíme konfrontaci duše s tělem a materiální podstatou člověka: duše představuje „něco nehmataelného, co je uvnitř nás, něco více než mozek a hormony a to všechno“. To už však zřejmě překračuje rovinu „primárních a elementárních jednotek“, jak je chápe Wierzbicka. Kvantitativně významná byla i skupina abstraktních charakteristik typu *stránka*, *podstata*, *esence* (člověka), anebo obecných vyjádření *pojem*, *koncept*, *reprezentace*, příp. *název* či *slово*, resp. *substantivum*, vyjadřujících intelektuální odstup (a přesun do jiné ontologické kategorie), která jsou příznačná pro myšlení a diskurz dané sociální skupiny, tedy studentů.

9.4.1.2. Poukazy k profilům pojmu DUŠE: důraz na profil individualizační

Odpovědi na první otázku měly často charakter definic, a ať už v pozici generického sému (resp. nejbližší nadřazené charakteristiky), nebo v jednotlivých diferenčních rysech se objevilo často více významových charakteristik (viz dále). Shromážděný materiál dovolil poukázat k jednotlivým profilům v podobě, v jaké byly formulovány na základě jazykových a folklorních i textových dat v předchozím výzkumu (Vaňková, 2018a), objevil se však oproti němu i výrazný profil tam zatím nezaznamenaný, resp. reflektovaný jen v náznaku.

Všechny dosud stanovené profily (A-E)¹⁷ se v odpovědích studentů potvrdily. Jak je patrné z údajů uvedených níže, nejčastěji bylo poukazováno k profilu psychickému (32 odpovědí), nejméně často byl reflektován profil sociální (3 odpovědi). Za nejzajímavější pokládáme, že se oproti původnímu výzkumu nově objevila nutnost počítat ještě s jedním profilem. Jde o stránku pojmu

¹⁷ Jak se vždy připomíná (a upozorňujeme na to i my už dříve, srov. Vaňková, 2018a), jednotlivé profily nelze chápout jako kategorie – jde spíše (řečeno s Bartmiinským) o jisté fasety významu, zákonitě tedy mezi nimi pozorujeme vztahy a překryvy. Jde o pokus význam popsat přesněji s důrazem na jeho různé polohy.

DUŠE poukazující k individualitě a identitě člověka, k jeho jedinečné osobnosti, výlučnosti a charismatu („duše je to, co dělá nás námi“); níže (a v Grafu 2) je tento profil označen jako F. Tuto skutečnost pokládáme za jeden z důležitých závěrů, jež výzkum přinesl. Je to v souladu s akcentem na individualitu a výlučnost jednotlivce, jak ho můžeme v posledních desetiletích pozorovat (srov. např. Lipovetsky, 2003). Následující přehled profilů koresponduje s Grafem 2, který je oproti grafu uvedenému dříve (Vaňková, 2018a) o tento profil obohacen.

A. život: „něco, čím se liší živá bytost od mrtvoly“, „je uvnitř živých lidí“, „podstata živé bytosti“, „část našeho já, která je spojená s životem“, „život v těle“, „duše je to, co rozpohybovává naše tělo, naše myšlení – vlastně díky ní žijeme (...)“, „spirituální část lidského těla, která nám umožňuje žít“; „to, co odlišuje člověka od stroje“ (15);

B. psychika, mysl, pocity, emoce, vnitřní svět: „psychika, něco nefyzického“, „mysl“, „mysl a osobnost člověka“, „naše nitro“, „vnitřní svět“, „naše přání a touhy“, „zápal“, snad i „soubor vnitřních energií člověka“, „podvědomí“; „duše je zodpovědná za naše emoce, které v danou chvíli prožíváme a které nás ovlivňují“ (32);

C. socialita – chování, jednání, vztah k lidem, soucítění, empatie (spíše v rámci širší odpovědi, v propojení s ostatními profily, srov. i u odpovědí na další otázky): „vnitřek člověka, jeho povaha, uvažování, vlastní kompas dobra a zla – podle toho se pak člověk chová“, nesmrtelná „věc“, kterou má každý člověk v sobě; jeho jednání a konání, stejně tak dilemata se do ní promítají“, „kdo má duši, má dobré srdce, ten má výčitky svědomí, udělá-li něco špatného“ (3);

D. etický princip, charakter: „duše je naše svědomí“, „soubor morálního uvažování, dalo by se přirovnat ke svědomí“, „mravní zásady“, „žebříček hodnot, charakter a temperament“, „moje vnitřní svědomí a vědomí“, snad i „něco, co nás řídí životem“, „(...) vlastní kompas dobra a zla“ (viz výše) (8)¹⁸;

E. spiritualita: „duch“, „sídlo Boha v těle člověka“, „spirituální část lidského těla, která nám umožňuje žít“, „duchovní rozměr myslí“, „duše je nesmrtelná a existuje i bez těla – je věčná. Duše je uchopitelná pouze pokud se oprostíme od tělesna, ale nahlížíme na svět z duchovního pohledu = pohledu Boha“ (9);

F. individualita, identita, prožitek já, osobnost: „naše vnitřní já, osobnost“, „osobnost jednotlivých lidí i každého člověka“, „to, co je uvnitř nás a dělá nás námi“, „to neviditelné, co dělá člověka osobností“, „něco, co dodává tělu osobnost“, „vnitřní identita člověka“, „to, co nás utváří jako člověka – i naši povahu“, „osobnost člověka, způsob, jak myslí“ (16).

¹⁸ Podrobněji k etickému profilu pojmu DUŠE, v kontextu dat jazykových a textových spolu se zahrnutím části dat tohoto empirického výzkumu, srov. (Vaňková, 2018a).

9.4.2. Otázka druhá: Jak duše vypadá, jak se projevuje?

Požadavek na specifikaci obecné první otázky – a to ve dvojím směru, co do vzhledu, resp. „vypadání“, i co do projevů duše – vycházel ze zámeru zjistit, zda se v myslích současných mladých mluvčích uplatňují tradiční metaforické konceptualizace, či zda se setkáme (i) s konceptualizacemi jinými, novými či individuálními.

9.4.2.1 Jak duše vypadá?

Většina respondentů uváděla, že duše nevypadá nijak, že jde o abstraktum, či dokonce že nemá smysl takovou otázku pokládat (93). „Duše nevypadá“, „nemá vizualizaci“, nijak si ji nepředstavuju, je abstraktní, neviditelná; „nemá tvar ani barvu“ (37), „není smysly pozorovatelná“ (77). Takových odpovědí bylo přes polovinu, resp. 53 (srov. níže odpovědi 18, 20, 78, 80, 93, 95, 97 aj.). Avšak někdy i titíž respondenti často dodali „ale...“ a popsali určitou představu duše metaforicky, obvykle s ohledem na vizualitu, v jakýchsi (polo)konkretizačních metaforách. Duše, entita smysly nezachytitelná, v nich figuruje jako světlo, záře, pára, aura, bílá hmota, „světélkující kulička“ či „průhledný obal jedince“ (viz dále). V různých variantách se také opakuje významový aspekt „uvnitř“, třeba i v referenci k „pocitu energie v těle“ (80).

2. je uvnitř člověka; jako duch nebo záře
15. Jako světélkující cosi, které po smrti člověka „žije“ dále; buď světélkující „kulička“ nebo obrys člověka (aura). Projevuje se chováním člověka v určitých / běžných situacích.
12. nemá žádnou vizuální formu; projevuje se prostřednictvím toho, jak člověk jedná, a to především v těžkých situacích
18. Nevypadá nijak, nepředstavují si ji nijak.
20. Má nejasné obrysy lidského těla, je průsvitná
37. je neviditelná – nemá tvar ani barvu
39. Jako určité skupenství (např. jako pára), které je někde ukryto v těle a při smrti odejde z nás do nebe
40. Něco nehmotného, co mění barvu podle našeho psychického rozpoložení (něco jako aura)
46. nehmotné bílo uvnitř člověka
47. představují si ji jako takovou bílou „vatu“
56. nemá podobu ani tvar, cítíme ji
72. Jak vypadá, bych ráda věděla ☺ Představují si ji jako světlo, bílou ve mně.

Projevuje se tím, jak se nám daří. Daří-li se nám dobře, činíme vše ve svém prospěch v souladu s naší duší.

74. Je pro oko neviditelná. Projevem je život bytosti. Když bytost umře, duše se oddělí od těla. Má podobu dané bytosti, ale je průhledná.

75. duši si představuji buď jako kouli světla, nebo jako průhledný obal jedince

77. Jako abstraktní objekt (nemá tvar, nebo něco) čili není smysly pozorovatelná. Projevuje se jako naše vědomí, identita, duše pro mě představuje rozdíl mezi tělem jako strojem z biologických součástek a bytostí.

78. Duše je imaginární a těžko si ji představit, ale říká se, že zlý člověk má černou duši. Projevuje se vystupováním a chováním člověka.

80. Nijak nevypadá. Takovej ten pocit energie v těle.

81. Tvar duše, sice už jsem napsal krabice, ale spíš jí [si] představuji jako něco bez rohů a ostrých hran, takže něco kulatého. Jak se projevuje... projevem duše jsou emoce.

83. Lidská duše vypadá různě a je na nás, aby ta naše byla pěkná, žádný uzlíček nervů, troska. Musíme o ni pečovat a rozvíjet ji. Věřím, že může vypadat jako stín, jako mlha, jako světlo.

93. Neexistuje, proto otázka nedává smysl.

95 Popravdě asi nijak a pokud ano, tak jako průhlednou podobiznu člověka, která z něho vylétně (jako v animáku ☺)...

V odpovědích (výše uvedených i ostatních) variuje několik (polo)konkretizačních metafor, připisujících duši neurčitou, proměnlivou, spíše nehmotnou a jen mlhavě viditelnou podobu, charakterizovanou vizuálně jako světlo, záře (7 odpovědí),¹⁹ průhlednost či průsvitnost (5 odpovědí), stín (2 odpovědí), duše má povahu plynne substance (12 odpovědí), konkrétně „éterického obláčku“ (který po smrti odejde z těla), oblaku kouře, bílé páry apod. Duše má podle respondentů bílou barvu (explicitně 5 odpovědí, v dalších je bílá barva implikována – mlha, pára apod.);²⁰ nebo podobu barevné aury kolem člověka (příp. i místa) či také barevné substance uvnitř v jeho nitru (4 odpovědi),²¹ je kulatá (explicitně 4 odpovědi), „bez rohů a ostrých hran“. Výše uvedené charakteristiky se promítají i do konkrétnějších (a individuálních) představ duše jako mydlové bublinky, balónku, koule světla (uvnitř člověka), (světlíkující) kuličky či páry ve tvaru kapky, která „září“.

¹⁹ Světlo (resp. jeho intenzita) může být spojeno s vnitřními prožitky člověka, jeho energií apod., srov.: „(duše vypadá jako) světlo, pohasínající podle motivace k životu“.

²⁰ Srov. i upozornění na černou barvu duše zlého člověka (78).

²¹ Barva duše je spojována s charakterem, příp. náladou či aktuální emocí člověka, srov. (duše) může mít rozličné barevy, záleží na charakteru člověka, něco nehmotného, co mění barvu podle našeho psychického rozpoložení (něco jako aura). K barvám duše v současných konceptualizacích srov. též (Saicová Římalová, 2018).

Světlo, oblak či obláček, bílá pára či vata apod. jsou respondenty často explicitně umisťovány dovnitř, jsou *v naší tělesné schránce, ukryty v těle, uvnitř člověka*. V intencích metafor nádob a náplní se pohybují i odpovědi *představuji si ji jako látku, která vyplňuje naše tělo, vypadá jako nějaký plyn, bez ní jsme jen prázdná schránka* apod.

Výrazně vystoupila i (tradiční, stará) představa duše jako homunkula, zde spíše průhledného obrysu člověka, srov. i *průhledná podobizna člověka*, která *z něho vylétne, jako v animáku* ☺, *průhledný obal jedince*, i konstatování, že duše má nejasné obrysy lidského těla, je průsvitná, *má podobu dané bytosti, ale je průhledná*.

Z dalších konceptualizací je třeba zmínit např. *prázdné místo*, dále srov. *průhledná nádoba, nejtajemnější komora v lidském těle* (opět s implikací vnitřního prostoru). Ojediněle se vyskytla i metafora sluchová, spojovaná obvykle (např. ve frazeologii) spíše se svědomím – *duše je vnitřní hlas člověka*. Jednotlivý výskyt upomněl i k metafore člověka jako počítače s rozlišením hardwaru a software (tj. duše je *něco jako software*).

Některé odpovědi (na tuto i jiné otázky) dávaly duši do souvislosti s mozkem, příp. hlavou: *je to součást mozku, něco, co máme v hlavě, centrum mozku*, jak to snad souzně s racionální charakteristikou duše jako kognice, vědomí (srov. citát R. Honzáka zde v odd. 1). Obvykle však duše přesněji lokalizována nebyla (leda obecně „do člověka“, do jeho nitra, příp. do „tělesné schránky“), výjimečně se lokalizace objevila jako místo „*přibližně v hrudi*“, srov.: *Vypadá jako oblak kouře uprostřed těla – přibližně v hrudi, který může mít různou barvu a třeba může i svítit, podle toho, jak se daný člověk cítí* (...). Zde si kromě lokalizace zároveň povšimněme i komplexnosti odpovědi, tj. uvedení několika výše popsaných významových charakteristik duše (oblak, kouř, barva, světlo, zde srov. i poukazy k možným proměnám intenzity světla, viz pozn. 20).

Opozice vnitřku a vnějšku hraje v odpovědích opět klíčovou úlohu, obzvlášť s ohledem na podobu duše a způsob, jak se duše (navenek, viditelně) projevuje. Souzně to ostatně s konceptualizací člověka ve vztahu k problematice duše a těla vůbec.²²

Celkem čtyři respondenti se soustředili na prožitek vlastní duše „*zevnitř*“, resp. na prožitek osoby konceptualizující svou vlastní duši: *takovej ten pocit energie v těle, bez ní jsme jen prázdná schránka*.

Z tradičních konceptualizací, jaké nacházíme např. v jazykových datech či folkloru, se zde uplatnily takřka všechny (viz výše), avšak ani jedna odpověď nezmínila v souvislosti s podobou duše ptáka (bílou holubici, srov. Šťastná, 2022). Vzdušný živel (a let) je však i pro dnešní respondenty s duší spjat velmi silně, stejně jako narace spojená s odletem duše z těla v okamžiku smrti.

²² K opozici vnitřku a vnějšku v somatických konceptualizacích člověka (a místu duše v nich) podrobněji (srov. Vaňková, 2020).

9.4.2.2. Jak se duše projevuje?

Jeden z respondentů píše, že „*nejde o to, jak (duše) vypadá, ale jak se projevuje*“. Přitom dodává: *představuji si ji jako součást lidského organismu, která „oživuje“ lidi, a lidské chování*; akcentuje tak pojed duše jako života. Jiný respondent zdůrazňuje, že se duše projevuje tím, že se nechováme jako robot. Fakt, že se duše nějak projevuje, byl specifikován v odpovědích typu *cítíme ji, lze ji vnímat*,²³ ale i konkrétněji, např. tak, že se duše projevuje zejména chováním člověka a v tom, jak člověk vystupuje navenek, jak se tváří a jak jedná. *Projevuje se v našem chování, výrazu tváře a gestech*. Vůči ostatním lidem se však duše podle respondentů prezentuje i empatií, soucitem, příp. vystupováním a jednáním vůbec, tedy v intencích sociálního profilu duše. Podle dvou respondentů se duše projevuje prostřednictvím toho, jak člověk jedná *především v těžkých situacích*.

Často byly jako projevy duše jmenovány i stavy, které se odehrávají ve vnitřním světě člověka a obvykle jsou signalizovány jen jemu samotnému: kromě *pocitu energie v těle* (viz výše) to jsou především emoce, *psychické vlastnosti a individuální myšlenky, touha* (psychologický profil), ale i to, co se může více či méně silně projevit také ve světě vnějším: rozhodování, charakter, osobnost (profil spojený s individuálním charismatem a jedinečností), svědomí, resp. *vnitřní hlas* (etický profil). Zde ovšem profily samozřejmě splývají.

Z dalších odpovědí uvádějících různé způsoby projevu duše připomeňme ještě poslední tři. Odpověď 77 (viz níže) klade do opozice tělo chápáne biologicky a mechanicky (jako složené z částí) a „*bytost*“, čili tělo oduševnělé, člověka – který má vědomí, charakter a identitu, tedy duši. Jiný respondent (odpověď 85) duši vnímá v souvislosti s hodnototvorností člověka, s jeho schopností a potřebou transcendence (*přemýšlení o Bohu* a vztah k tomu, co překračuje *běžný životní rámec*).

77. (...) Projevuje se jako naše vědomí, identita – duše pro mě představuje rozdíl mezi tělem jako strojem z biologických součástek a bytostí.

85. (...) např. při nastavování hodnot, priorit, při vztazích s ostatními, při přemýšlení o Bohu a věcech, co přesahuje běžný životní rámec.

Připomíná to odpověď 69 na jinou, šestou, „*nepovinnou*“ otázkou, že dnes se u nás chápe duše kromě významu náboženského i ve významu, že má někdo větší pochopení pro nekomercní věci. Dnešním jazykem je tak vyjádřeno, že je duše spojována s tím, co stojí hodnotově v opozici k orientaci na většinově preferované materiální a pragmatické zájmy.

²³ Jen někdy je při tom patrné, zda jde o perspektivu vnější, anebo vnitřní, tj. zda život, tedy duši či „*oduševnělost*“ vnímáme na někom jiném (např. v jeho mimice, gestech, chování, skutečnostech), anebo ji cítíme v sobě („*pocit energie v těle*“).

V následující, komplexně pojaté odpovědi (83) dána do souvislosti podoba duše (to, jak je „pěkná“, či zda naopak připomíná „uzlíček nervů“ či „trosku“, což jsou charakteristiky psychicky zdeftaného člověka) a míra a způsob, jak o svou duši sami pečujeme, jsme tedy za její stav zodpovědni (srov. právě onu antickou *péci o duši*). Stín, mlha a světlo jsou zřejmě metaforické varianty obrazu duše na základě psychického (možná však i duchovního) stavu člověka, jeho příznivého či nepříznivého vnitřního rozpoložení.

83. Lidská duše vypadá různě a je na nás, aby ta naše byla pěkná, žádný uzlíček nervů, troska. Musíme o ni pečovat a rozvíjet ji. Věřím, že může vypadat jako stín, jako mlha, jako světlo.

9.5. Doplnění: k časovému aspektu duše (časnost vs. věčnost)

Zmiňme ještě jeden moment konceptualizace duše, dosud nepřipomenutý a do výzkumných otázek explicitně nezahrnutý, a to je časový aspekt duše. Na kolik se do konceptualizace duše ze strany současných studentů promítl?

Jde o sémantický prvek související se spirituálním profilem duše a s nárcemi akcentujícími smrt a posmrtný život. V těchto souvislostech se věčnost, resp. nesmrtnost duše (související i s možností její existence mimo tělo, srov. např. její „odlet do nebe“) samo sebou předpokládá. Explicitně nebyl prvek věčnosti či nesmrtnosti (a časovosti vůbec) zmiňován příliš často, k odpovědi na první otázku „Co je to duše?“ jen třikrát (viz 46, 92, 93, srov. níže). Implicitně se však odkazy k časovému aspektu duše objevily i jinde, např. zajímavě a s ohledem k širším souvislostem vícegeneračním, všelidským (83), či dokonce (v pojetí jednoho z respondentů) karmickým (87).

- 46. nesmrtná „věc“, kterou má každý člověk v sobě; jeho jednání a konání, stejně tak dilemata se do ní promítají
- 92. Esence člověka, která je nesmrtná.
- 93. Duše je nesmrtná a existuje i bez těla → je věčná. Duše je uchopitelná pouze pokud se oprostíme od tělesna, ale nahlížíme na svět z duchovního pohledu = pohledu Boha.
- 83. Nehmatelná lidská podstata. Je to to, co je člověk. Jeho historie napříč generacemi a lidstvem. Jeho podstata.
- 87. Synonymum pro karmu. Karma je pak součet společenské přijatelnosti přes všechny subjektem vykonané akce.

9.6. Závěry

Duše, černá díra.

Oko všehomíra,

Sejdi po schodišti do hlubin...

(Z populární písni Daniel Landy)

Obraz duše je u generace dnešních českých studentů v zásadě stále zakořeněn v tradici a spojen se dvěma hlavními evropskými naracemi (viz výše) – judeokřesťanskou (DUŠE JE ČÁST BOHA V ČLOVĚKU) a karteziánskou (DUŠE JE PSYCHIKA).²⁴ V rozrůzněných odpovědích na otázky se však ukazuje ještě široký rozptyl dalších souvislostí, v nichž je duše spřávována. Mnohé je dáno faktem, že profilujícím subjektem jsou právě dnešní vysokoškolští studenti, tedy mladí lidé narození v 90. letech 20. století, jimž se někdy říká (mladí) milenialové. Jde tedy o příslušníky generace, pro niž jsou příznačné určité charakteristiky (narození do svobodné, globalizující se společnosti, úzký vztah k novým médiím a sociálním sítím, k popkultuře apod.) a ty jistě ovlivňují i její obraz světa.

Do blendu (či amalgamátu), který tu vzniká v souvislosti s jejich pojetím duše, vstupují v podobě mentálních prostorů i další kulturní a duchovní kontexty, mimočeské, mimoevropské, resp. mimokřesťanské (srov. karma, reinkarlace), je patrný vliv alternativních duchovních směrů, esoteriky a new age, jejichž konceptualizace duše se pohybují v psychosomatických souvislostech (představa duše jako aury, vnímání duše jako energie, zmínky o relaxačních technikách a meditaci apod.).²⁵ Můžeme tak mluvit o „globalizovanějším“ pohledu na duši, resp. o tom, že tu splývá kulturně tradiční s kulturně vzdálenějším a obraz duše je modelován i s ohledem na jiné než evropské a křesťanské duchovní tradice (srov. duše jako aura, energie apod.). Pravděpodobně je to výraznější patrné i v závislosti na dalších specifikách výzkumné skupiny vysokoškoláků, z nichž mají mnozí hlubší intelektuální a duchovní zájmy, srov. např. odpověď na třetí otázku, tj. v kterých kontextech se o duši nejčastěji mluví: „Křesťanství, Severští bohové, Bohové Chaosu, Smrtka, pasivní schopnost postavy Thresh hry League of Legends“ (96).

Jak je patrné i z této odpovědi, usouvztažňující řadu kontextů, výzkum poukázal i k dalším modifikacím obrazu duše u dnešních studentů, a to takovým, jež s sebou nese popkultura. V odpovědích byla mnohde znát inspirace

²⁴ Narázky na další narace, o nichž jsme se zmínili, tedy starou slovanskou, předkřesťanskou (spojenou s animismem, oživenou přírodou, démony, převtělováním) a řecký koncept duše (související s „péčí o duši“, *epimeleia tēs psychēs*) se v odpovědích objevily také, spíše však ojediněle a v rozptylu odpovědích zde neprezentovaných (k otázkám 3, 4 a 5).

²⁵ Je to patrné i v odpovědích na další otázky výzkumu, zde zatím neprobírané, např. na otázku 3, týkající se kontextů a situací, kde se o duši mluví. Vedle prostředí spojeného s náboženstvím a duchovností byly zmiňovány okruhy jako alternativní léčba, relaxační techniky, alternativní duchovní směry apod.

filmy (často z oblasti sci-fi), kultovními seriály – mnohdy animovanými, texty moderní hudby, počítačovými hrami apod. V těchto dílech je duše, resp. nehmotná reprezentace individuální podstaty člověka, jeho života, životní síly, jedinečně multimodálně ztvárněna a vpojena do specifických (vizuálně reprezentovaných) narací, sdílených často celosvětově (Star Wars, Simpsonovi aj.).

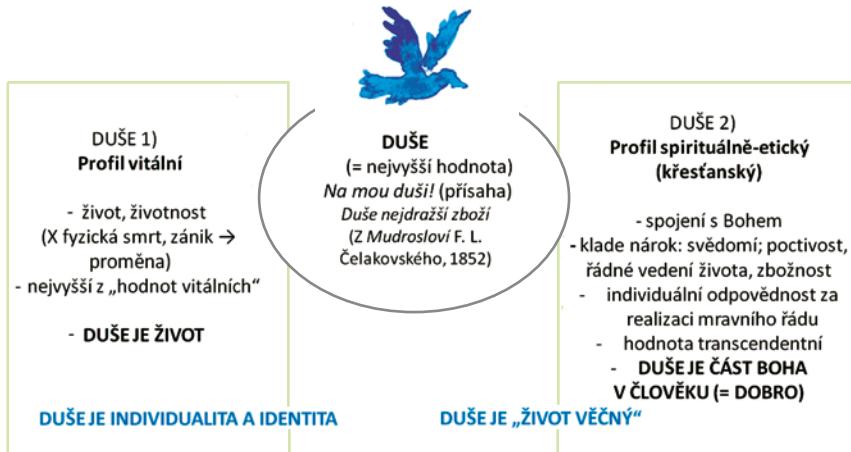
Za typickou lze pokládat představu duše jako *průhledné podobizny člověka*, která z něho vyletíne, jako v animáku ☺“ (95), v níž nachází stará křesťanská (či zároveň i předkřesťanská) představa oporu v současné popkulturní stylizaci (srov. např. příběh ze seriálu Simpsonovi, v němž Barta na čas opustí jeho duše).

V jedné odpovědi na „nepovinnou“ šestou otázkou, zda by chtěl respondent doplnit něco k chápání duše v dnešní české kultuře, se můžeme dočít toto: *Česká kultura je v této oblasti hodně různorodá a ovlivněná posledním filmem, který daný Čech viděl. Takže třebas přirovnání k Síle ze Star Wars* (80).

Onu různorodost, o niž se respondent zmiňuje, výzkum potvrdil. Obecně je třeba poukázat k velké rozrůzněnosti získaných odpovědí co do kvantity, kvality i postoje respondentů k výzkumu (od nechuti až k velké chuti odpovídat). Odpovědi byly někdy jednoslovné, jindy bylo možné pozorovat snahu o komplexnost a přesnost formulací. Častá byla intelektualizace (odpovědi podobající se definicí), respondenti vykazovali obecný přehled, sečtělost a vzdělání (např. poukazy k filosofickým aspektům problému – Platon) i osobní zájmy či preference. Jindy byly naopak odpovědi kusé, třeba i jednoslovné, případně formulačně nedbalé či málo informativní. Často byl však patrný nadhled, neformálnost, humor, hra (recessistické odpovědi vztahující se k duši pneumatiky), některé odpovědi připomínaly stylem krátkých replik i užíváním emotikonů elektronickou komunikaci. Mezi odpověďmi mužů a žen a v zásadě ani mezi odpověďmi studentů humanitních a technických oborů se nápadnější rozdíly neprokázaly.

Speciálnost empirického výzkumu podle metodiky EUROJOS s sebou nese jisté limity. Jak už bylo řečeno, z podstaty věci jde o výzkum kvalitativní. Rozrůzněnost odpovědí daná otevřenými otázkami přináší problémy s přesnější kategorizací a kvantifikací, a musíme se tak smířit s tím, že se tu ukazují spíše tendence či skutečnosti nejvýraznější, např. fakt, že většina respondentů akcentuje sémantický prvek umístění duše „uvnitř“ nebo že v charakteristice duše převažují odkazy k jejímu psychickému profilu. K dalším přesvědčivějším závěrům lze zařadit zejména fakt, že se mezi profily duše ve studentských koncepcionalizacích ukázala důležitost profilu spojeného s individuálním charismatem (DUŠE JE INDIVIDUÁLNÍ JÁ). Ostatní závěry bude třeba ověřit a k bohatému empirickému materiálu se vrátit, a to i proto, že ho velká část zůstala dosud nezpracována.

Přílohy



Graf 9.1: Generální hodnotové profily českého pojmu DUŠE



Graf 9.2: Profily pojmu DUŠE v češtině (A-F)

Bibliografie

Bartmiński, J. (2014). Ankieta jako pomocnicze narzędzie rekonstrukcji językowego obrazu świata. In I. Bielińska-Gardziel, S. Niebrzegowska-Bartmińska, & J. Szadura (Eds.), *Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów: Vol. 3. Problemy eksplikowania i profilowania pojęć* (s. 279–308). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Bartmiński, J., Bielińska-Gardziel, I., & Żywicka, B. (Eds.). (2015). *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów: Vol. 1. DOM*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Filar, D. (2016). Doświadczenie duszy – doświadczenie ciała: O dwóch znaczeniach leksemu *dusza* we współczesnej polszczyźnie. In E. Masłowska & D. Pazio-Włazłowska (Eds.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: Vol. 1. Dusza w oczach świata* (s. 155–178). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

Grzegorczykowa, R. (2016). Judeochrześcijańskie pojęcie duszy w świetle faktów językowych. In E. Masłowska & D. Pazio-Włazłowska (Eds.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: Vol. 1. Dusza w oczach świata* (s. 127–136). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

Honzák, R. (2018, leden 23). *Rozhlasový rozhovor, cit podle: Dělejme si radosti, budeme zdravější, radí psycholog Radkin Honzák (mše, oci)*. Magazín Leonardo - Český rozhlas. <https://plus.rozhlas.cz/delejme-si-radosti-budeme-zdravejsi-radi-psycholog-radkin-honzak-7171751>

Lipovetsky, G. (2003). *Éra prázdniny: Úvahy o současném individualismu* (H. Beguinová, Tlum.). Prostor.

Pavlovský, P. (2015). Duševní nemoc a privace domova. *Paideia: Philosophical E-Journal of Charles University*, 12(1), 1–19.

Saicová Římalová, L. (2018). Obraz dětské duše a jejích hodnot v komunikaci česky hovořících matek. In E. Masłowska, J. Jurewicz, & D. Pazio-Włazłowska (Eds.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: Vol. 3. Aksjosfera duszy – dusza w aksjosferze* (ss. 105–117). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Fundacja Slawistyczna.

Šťastná, L. (2022). Z mrtvého těla vyletěla bílá holubička a do modré oblohy se vznesla. Obraz duše jako holubice v českém jazykově-kulturním prostředí. In E. Masłowska & D. Pazio-Włazłowska (Eds.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: Vol. 4. Dusza w doczesności – dusza w nieskończoności* (ss. 253–266). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Fundacja Slawistyczna.

Tolstaja, S. (1995). Dusha. In N. I. Tolstoí (Ed.), *Slavianskie drevnosti: Ětnolinguisticheskiĭ slovar'* (Vol. 1, pp. 162–167). Mezhdunarodnye otnosheniiia.

Tolstaja, S. (2016). Metempsikhoz v slavianskikh narodnykh predstavleniakh. In E. Masłowska & D. Pazio-Włazłowska (Eds.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: Vol. 1. Dusza w oczach świata* (pp. 155–178). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

Vaňková, I. (2016). Duše v českém jazykovém obrazu světa. In E. Maślowska & D. Pazio-Włazłowska (Eds.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: Vol. 1. Dusza w oczach świata* (s. 271–286). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

Vaňková, I. (2018a). Nezaprodám duši svou: Duše jako hodnota: K etickému profilu duše v češtině. In E. Maślowska, J. Jurewicz, & D. Pazio-Włazłowska (Eds.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: Vol. 3. Aksjosfera duszy – dusza w aksjosferze* (s. 453–484). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Fundacja Slawistyczna.

Vaňková, I. (2018b). Příběhy o duši v českých lidových baladách. In *XVI međunarodni kongres slavista (Beograd 20–27. VIII 2018): Teze i rezime: I – Jezik* (p. 332). Međunarodni komitet slavista, Savez slavističkih društava Srbije.

Vaňková, I. (2020). „Na tváři lehký smích...“ *Opozice zjevnost – nezjevnost, povrch – hloubka a vnitřek – vnějšek v somatických konceptualizacích člověka*. In I. Vaňková (Ed.), *Horizonty kognitivně-kulturní lingvistiky: Vol. 3. Tělo a tělesnost v jazykových a kulturních konceptualizacích* (s. 31–66). Filozofická fakulta Univerzity Karlovy.

Vokálová, E. (2018). *Recepce smrti u dětí* [Diplomová práce]. Filozofická fakulta Univerzity Karlovy.

Wierzbicka, A. (1999). Duša: Soul i mind: Dowody językowe na rzecz etnopsychologii i historii kultury. In J. Bartmiński (Ed.), *Język, umysł, kultura* (s. 522–544). Wydawnictwo naukowe PWN.

“A luminous something that lives on after a person’s death”: Forms and Manifestations of the Soul in the Conceptualisations of Today’s Czech Students

Summary

Something that we call *duše* in Czech – what does it look like and how does it manifest itself? What do today’s young Czech speakers say about this? In traditional folk conceptualisations, the soul takes the form of a bird, often a white dove. In old folk ballads and myths, it incarnates in trees or flowers. It is generally identified with breath (it was breathed into man by God) and likened to a cloud of steam that – after death (escape of the soul from the body) – flies out the window into heaven (and “into eternity”). The soul is associated with either (bodily, temporal) life or with spirituality and divine principle: with what is eternal and what, in the Christian discourse, needs to be cared for (and not sold to the devil). The psychological profile of the soul is also important (cf. *duševní nemoc* ‘mental illness’ / *duševní zdraví* ‘mental health’). In literature and common thinking, various images

and narrative structures appear in the context of the soul. Rather than individual, they are shared in different degrees. This is demonstrated by the results of a survey conducted among Prague university students, so-called "young millennials" (a generation born in the 1990s). Despite sharing the most general conceptualisations of the soul (Judeo-Christian and Cartesian) and typical narrations (SOUL AFTER DEATH FLIES TO HEAVEN), the questionnaires show a more globalised view of the soul, the influence of non-European and non-Christian religions and spiritual trends and alternative psychosomatic approaches to man (references to karma, aura, energy, etc.). Furthermore, the understanding of the concept of the soul is influenced by pop culture (such as American series – *Star Wars*, *The Simpsons*, etc.). In contrast to linguistic and folklore data, the students' answers indicate the importance of the profile associated with individual personality (SOUL IS INDIVIDUAL SELF).

Keywords: *duše* 'soul', Czech conceptualisation of the soul, images of the soul, Czech profiles of the concept of the soul, ethnolinguistics, cognitive-cultural linguistics, EUROJOS, empirical data, questionnaire survey, Czech university students, young millennials

Rozdział 10

Mind the Soul: Toward a Linguistic Image of “Soul” (*psyché*) in the New Testament as an Embodied Seat of Cognition

Róbert Bohát

Charles University, Prague

ORCID: 0000-0001-8140-6659

e-mail: bohat@volny.cz

Summary

How can we humanize education? The Conceptual Metaphor Theory (CMT) argues that all human cognition is embodied, so embodiment is a crucial step toward humanizing institutional learning. Despite that, disembodied learning continues in practice (as our “philosophical plumbing”), often invoked as part of the Judeo-Christian “biblical” tradition. The results of this CMT-based analysis of the complete concordance of the New Testament (NT) concept of *psyché* ‘soul’ show that the NT *psyché* is indeed a seat of cognition – a sentient, cognitive-affective subject (in 21.2% of occurrences), and it is consistently embodied (like its OT counterpart *nefesh*). In fact, not one NT passage necessitates a disembodied or immortal soul, but ca. 17.3% show it explicitly embodied, with ca. 39.5% as metonymies SOUL IS LIFE or SOUL IS BLOOD. Further, 8.6% describe *psyché* explicitly as mortal, while “soul” as a pronoun is used in 12.5% of the concordance. Hence, the textual evidence shows that the NT – just like the OT – consistently supports the concept of an embodied soul with embodied cognition and learning.

Keywords: embodied soul, embodied vs. disembodied cognition, dualism, philosophical plumbing

The ear tests words as the tongue tastes food
(Job 34:3, NIV)

10.1. Introduction

How can we humanize education? Much depends on the definition of what makes us human. Unexamined and unreflected concepts often become part of our “philosophical plumbing” – invisible to the casual observer yet influencing the (mal)functioning of the whole “building” of our worldview (Midgley, 1992). The concept of soul (as the seat of consciousness and cognition) is one key aspect of understanding humans and humanizing their education. A wide continuum of ideas has emerged over the centuries, from the strong dualism of soul vs. body in Plato’s *Phaedo* (and Descartes’ *res cogitans* vs. *res extensa*) to “embodied realism” arguing that “no such disembodied mind can exist. Whether you call it mind or Soul, anything that both thinks and is free-floating is a myth. It cannot exist” (Lakoff & Johnson, 1999, p. 563).

The Bible clearly contradicts the body-soul dichotomy from the beginning in Genesis 2:7: “And Jehovah God formed man of the dust of the ground, and breathed into his nostrils the breath of life; and man became a living soul [*nefesh chaja*]” (ASV). Hence, the first human did not “receive a soul” but “became a soul”; the “soul” in the Old Testament (OT) is not something a person *has* but something that he or she *is*.

Is this concept of a non-dualistic, material, and embodied soul present also in the New Testament (NT)? Does the NT concept of *psyché* (in Greek) correspond to the Hebrew concept of *nefesh*? Popular belief is that the “Christian soul” is disembodied, non-material and immortal. Representing the views of many, *The Oxford Companion to the Bible* claims that “the New Testament has moved beyond the Hebrew Bible concept of an inseparable *nefesh*, to the idea of a separate soul and body. The soul survives after death, but may be reunited with the body in a physical resurrection (John 11.25)” (White, 1993, p. 296).

Are such claims really supported and/or necessitated by the NT text? This study analyzes the complete concordance of the term *psyché* in the original Greek NT and attempts to find a coherent and consistent interpretation based on the whole of the textual evidence within the framework of the Conceptual Metaphor Theory (CMT) – a first step towards documenting the linguistic image of soul in the NT worldview (Bartmiński, 2009; Lakoff, 1998; Lakoff & Johnson, 1980).

10.2. Methodology

The full concordance of 104 passages with the New Testament *psyché* was analyzed, (plus 6 occurrences of the derived adjective *psychikos*), using the *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament* (Schmoller, 1989). Each occurrence of the term was assigned to one of the seven categories that emerged from the analysis of the corresponding Hebrew OT term *nefesh* (published in Bohát, 2020):

- I. “breather”/ living being kept alive by breathing
 - a. animal
 - b. human
- II. life (a metonymic shift)
- III. blood (a metonymic shift)
 - a. direct metonymy: blood = ‘soul’
 - b. close connection: “blood of a soul”
- IV. desire (a metonymic shift)
- V. a mortal being
- VI. pronominal meaning ‘I’, ‘you’, ‘-self’, etc. (a metonymic shift)
- VII. cognitive-affective subject.

The data tables analyzed below were previously published in (Bohát, 2020), which focused mostly on the linguistic image of the Hebrew *nefesh*; this study presents a more detailed analysis of the Greek term *psyché*.

10.2.1. Limits of interpretation, Occam’s razor and Conceptual Metaphor Theory

In determining the contextual meaning of each passage, systematic effort was exerted “not to go beyond the things which are written” (1 Corinthians 4:6). As Umberto Eco expresses it, “the interpreted text imposes some constraints upon its interpreters. The limits of interpretation coincide with the rights of the text” (Eco, 1990, pp. 6–7). These “rights” limit the possible meanings allowed by the text’s word choice and structure.

For example, Matthew 6:25 says: “Do not be anxious about your soul (*psyché*)¹ – what you will eat or what you will drink, nor about your body – what you will wear” (translation – RB). The semantic limits of interpretation are: first, “soul” is associated with eating physical food and drink, activities that are eminently material and embodied. Second, the word “soul” is used in a complementary parallelism with “body” (*sóma*). Hence, interpreting “soul” in any

¹ This occurrence of *psyché* is often lost on readers of translations; out of 46 English translations on the biblehub.com website, only three (less known) translations render it as “soul”; the remaining 43 translations render it as “life”, which obscures the fact that the Greek original speaks of *psyché*.

disembodied sense in this passage would mean “going beyond what is written”, overstepping “the limits of interpretation” against the rights of the text.

Respecting the rights of the text includes consistently distinguishing between the literal and non-literal within the limits established by the text itself. *The Companion Bible* states: “Ignorance of Figures of speech has led to the grossest errors, which have been caused either from taking literally what is figurative or from taking figuratively what is literal” (Bullinger, n.d., Appendix 6, Figures of speech, p. 8).

A case in point: Paul’s statement about a man he resurrected: “Be not troubled, for his soul is in him” (Acts 20:10, Douay-Rheims). Does this mean that “soul” is a separate entity that can be in or outside the body after all? Not necessarily; Table 10.2 below shows 39 NT texts with the *metonymy SOUL IS LIFE*; this – plus the *HUMANS ARE CONTAINERS* metaphor – shows that the meaning necessitated by both the immediate as well as the overall NT context is “his *life* is in him” (as in NASB, ESV, KJV, etc.), or simply: “He’s alive!” (NIV, NLT, etc.). Isolated from its context, concordance and culture, a metonymy could be taken literally and make a disembodied soul *seem* feasible in this text. The context and the concordance, however, prove that such an interpretation multiplies entities unnecessarily (in breach of Occam’s razor) and crosses the legitimate limits of interpretation.

To avoid this type of distortion and misinterpretation, the Conceptual Metaphor Theory (Lakoff, 1998; Lakoff & Johnson, 1980) was used, in combination with the rigorous MIPVU (Metaphor Identification Procedure VU University Amsterdam) method of metaphor and metonymy identification (Pragglejaz Group, 2007). Thus, the basic meaning of *psyché* was determined first. Then, if a passage did not match the basic meaning, the following question was asked: Does the context justify the use of metonymy or metaphor without unnecessarily multiplying entities (Occam’s Razor) or does it *necessitate* postulating a disembodied soul?

10.2.2. The basic meaning of NT *psyché*

What is the basic meaning of the NT *psyché*? Novotný (Novotný, 1956) argues: “The fundamental statement we need to start from is Genesis 2,7” (quoted above). This is justified: it is the first time a human is described by the term “soul”, and it is the starting point of the whole Bible. Here, the Hebrew OT term *nefesh* has the basic, etymological meaning of ‘a breather’ – an embodied living being sustained by breathing.

The NT restates this basic meaning: “So also it is written, the first man Adam *became a living soul*. The last Adam [context: the resurrected Christ] *became* a life-giving spirit” (1 Corinthians 15:45, emphasis added). Thus, by translating *nefesh* from Genesis 2:7 as *psyché*, the NT establishes a correspondence: *nefesh* is *psyché*. Hence, the basic meaning of NT *psyché* is ‘a breathing living being’ (as

in OT *nefes*), and the NT human does not “have a soul” but *is* a soul. Furthermore, the text puts *psyché* in *direct opposition* to the “life-giving spirit” (*pneuma*). Therefore, the NT *psyché* is an *antonym* of all that is non-material, spiritual (*pneumatikos*, see the context in 1 Corinthians 15:42–49 below Table 10.1 in the following section).

10.3. Results

The results in the tables below (with a brief analysis of sample passages) demonstrate the contextual justification of assigning them to their categories.

Table 10.1: NT “soul”: Category I. “Soul” is a breather

REFERENCES	ABSOLUTE FREQUENCY
Animal: Rev 8:9; Rev 16:3 Human: Acts 2:41; Acts 7:14; 1 Peter 3:20; Acts 27:10, 22; Acts 27:37; Rom 13:1; 1 Cor 15:45 (quote from Gen 2:7); 2 Peter 2:14; Rev 18:13 Emphasizing the material nature of soul: Matt 6:25 (2x) // Luke 12:22, 23; Luke 2:35; Heb 4:12	18

As shown in Section 10.2 above, the NT identifies *psyché* with the Hebrew concept of *nefes* from Genesis 2:7 in 1 Corinthians 15:45. Furthermore, the context of 1 Corinthians 15:45–54 connects *psyché* and its related adjective *psychikos* and describes them as *sóma psychikon* (in vss. 44, 46: “natural” or “physical” body, literally “soulical”, as opposed to *sóma pneumatikon*, a spiritual body – like that of angels). This *psyché*, i.e. *sóma psychikon*, is “of earth, earthy” (v. 47, ASV), “made of dust” (v. 47), “corruptible” (*fthora*, vss. 42, 50, 53), “mortal” (*thnéton*, v. 53), and in parallelism with “flesh and blood” (v. 50, *sarx kai haima*). Thus, immortality and “spiritual nature” are *not* innate attributes of the NT “soul”; the “soul” will need to “put on” (i.e. acquire conditionally) such properties in the future resurrection and last judgment (v. 53). The merism of “flesh and blood” emphasizes the non-dualistic material nature of human “souls”, since it implies that ‘flesh and blood = soul’ (compare vss. 45 and 50). Thus, *psyché* is in direct opposition to *pneuma* (cf. Hebrews 4:12), eating and drinking physically – exactly like the OT *nefes* (Matthew 6:25; Luke 12:19, 22, 23).

Table 10.2: NT “soul”: Category II. SOUL IS LIFE (metonymy)

REFERENCES	ABSOLUTE FREQUENCY
Matt 2:20; Rom 11:3; Matt 10:39 (2x); Matt 16:25 (2x), 26 (2x) // Mark 8:35 (2x), 36, 37; Luke 9:24 (2x) // Luke 17: 33; Matt 20:28 // Mark 10:45; Luke 12:20; Luke 14:26; Luke 21:19; Heb 10:39; John 10:11, 15, 17, 18; John 13:37, 38 (2x); John 15:13; 1 John 3:16 (2x); Acts 15:26; Acts 20:10; Acts 20:24; Rom 11:3; Rom 16:4; 1 Thess 2:8; 1 Thess 5:23; 1 Peter 2:25	39

The etymological meaning of the biblical *nefesh* (= *psyché*) is ‘a breather’. Breathing makes us alive; thus, there is a contiguity between SOUL (the “breather”) and LIFE, and their non-literal identification constitutes a metonymy of CAUSE IS THE EFFECT. This metonymy of SOUL IS LIFE is the most frequent category in both OT (ca. 22%) and NT (ca. 38%) (cf. Bohát, 2020). In Matthew 2:20, Herod and his henchmen “are seeking the soul of the child” (i.e. young Jesus). They are not trying to seize a non-material, abstract soul, but simply to destroy his life. Similarly, according to Matthew 10:39, it is possible “to lose our soul”. How could an indestructible, immortal, incorruptible entity be lost? The context shows that “losing a soul” means to die, i.e. to lose one’s life – to cease to exist.

Table 10.3: NT “soul”: Category III. SOUL IS BLOOD (metonymy)

REFERENCES	ABSOLUTE FREQUENCY
Direct metonymy: blood = soul; Rev 6:9; 20:4	2

Another interesting metonymy occurs between the life-preserving blood and the living “soul”. Leviticus 17:14 states it clearly: “*nefesh kol basar damo*” (lit. “the soul of every flesh is its blood”). The Greek LXX translates it: “*hé gar psyché pasés sarkos haima autou estin*” (cf. Genesis 9:4 and Leviticus 17:10–11). This historical and cultural background helps us decipher Revelation 6:9: “I saw underneath the altar the souls of them that had been slain for the word of God, and for the testimony which they held” (ASV). Why would “souls” be “underneath the altar”? Leviticus 17:11 helps: “For the soul (or life) of the flesh is in the *blood*, and I have given it to you to reconcile your persons (or souls) upon the altar” (Stendal, 2000). This parallel shows that John – with his Semitic cultural background and linguistic worldview – could not have seen disembodied “souls” in heaven, but the blood of innocent martyrs at the base of the altar – a visual

image established by the Torah (Leviticus 4:25, 30, 34; similarly, Revelation 20:4 speaks of martyrs' blood as “souls”). Yet, if these souls are blood, how can blood “cry with a loud voice” to God, as in Revelation 6:10? Metaphorically, just as Abel's blood: “Your brother's *blood cries out to me* from the ground” (Genesis 4:10, ISV; cf. Hebrews 12:24). Thus, the NT cultural context with its conceptual metaphors and metonymies helps us understand the two texts in Revelation without unnecessarily multiplying entities and in harmony with the rest of the biblical canon.

Table 10.4: NT “soul”: Category IV. SOUL IS DESIRE (metonymy)

REFERENCES	ABSOLUTE FREQUENCY
Desire: Rev 18:14: “And the fruits of the desire of thy soul are departed from thee, and all the fat and excellent things [...]” (Stendal, 2000)	1

The metonymy of SOUL IS PANTING (=DESIRE) was documented in 55 passages of the Hebrew OT (about 6% of the total). The Greek NT contains one passage in Revelation 18:14 (Table 10.4) that shows a possible connection between *psyché* and desire, stressing the material nature of *psyché* as it desires physical “fat things”.

Table 10.5: NT “soul”: Category V. “Soul” is mortal

REFERENCES	ABSOLUTE FREQUENCY
a. God can destroy the soul: Matt 10:28 (2x) b. Humans can kill a soul: Mark 3:4 // Luke 6:9; John 12:25 c. Soul in the grave: Acts 2:27 d. Soul in physical danger: Phil 2:30; James 5:20; Rev 12:11	9

Paradoxically, some verses in Table 10.5 (“Soul” is mortal) are at times used in support of the alleged immortality of *psyché* (Vine et al., 1996, p. 588; White, 1993, p. 296). Which explanation goes “beyond the things which are written” (1 Cor 4:6) and oversteps “the limits of interpretation”? Matthew 10:28 says: “Do not be afraid of those who kill the body but cannot kill the soul. Rather, be afraid of the One who can *destroy both soul and body* in hell” (NIV).² Those

² *The Emphatic Diaglott* (interlinear Greek-English text by Benjamin Wilson, 1942) renders Matthew 10:28 as follows: “Be not afraid of THOSE who KILL the BODY, but cannot destroy the [future] LIFE; but rather fear HIM who CAN utterly destroy both Life and the Body in Gehenna.”

who see the phrase “cannot kill the soul” in isolation, generalize it to the effect that “soul” cannot be killed. But the second half of the text states explicitly that God “*can destroy* [Gr. *apolesai*] [...] the soul”; hence: *psyché* can be destroyed, it is destructible, mortal. Thus, respecting the right of the text to be read in its entirety shows that reading a disembodied soul into this text is not textually justified.³ Further, Mark 3:4 states that even some humans can “kill a soul” (Greek: “*psychén [...] apokteinai*”). Acts 2:27 adds that after death, *psyché* is “in Hades”, i.e. “in the grave”, and can “see corruption” (Gr. “*idein diafthoran*”), i.e. undergo decomposition, cease to exist.

Table 10.6: NT “soul”: Category VI. SOUL IS SELF (pronoun metonymy)

REFERENCES	ABSOLUTE FREQUENCY
Luke 12:19 (2x); 2 Cor 1:23; 2 Cor 12:15; Heb 13:17; 1 Peter 1:9; 1 Peter 1:22; 1 Peter 2:11; 1 Peter 4:19; 2 Peter 2:8; 3 John 2 Divine Pronoun: Matt 12:18; Heb 10:38	13

As in the Hebrew OT, “I said to my soul” means ‘I said to myself’ in a form of inner dialogue, just as the rich fool of Luke 12:19: “And I will say to my soul, ‘Soul, you have ample goods laid up for many years; relax, eat, drink, be merry’”. This is logical, given the basic equation from Genesis 2:7 and 1 Corinthians 15:45: if a human *is* a “soul”, then humans speaking “to their soul” are speaking metonymically to themselves. The text also shows that this “soul” eats, drinks and enjoys material things.

Being embodied, the NT *psyché* is a material, but not a crudely materialistic entity. It is a sentient living “breather” capable of abstract thought and developing noble qualities and “being renewed in knowledge in the image of its Creator” (Colossians 3:10, NIV; cf. Genesis 1:26 – humans created “in the image of God”). Table 10.7 shows a wide range of emotional and cognitive gestalts experienced by the NT *psyché*. None of these necessitates a postulation of a disembodied, “free-floating” self; all of them harmonize with the embodied “soul” of the rest of the Greek NT and the Hebrew OT.

³ The English word “hell” in many translations contributes to the false impression of a post-death existence of “soul” due to its stereotypical meanings in some cultures; the original text uses the word *gehenna*, a Hellenized form of the Hebrew *Ge Hinnom*, i.e. the Valley of Hinnom outside Jerusalem, where waste used to be burned. This valley came to symbolize the punishment of “everlasting destruction”, i.e. nonexistence, and not hellfire torment (2 Thessalonians 1:6-10, NIV).

Table 10.7: NT “soul”: Category VII. “Soul” is a cognitive-affective subject

REFERENCES	ABSOLUTE FREQUENCY
<p>Soul:</p> <p>a. receives spiritual refreshment: Matt 11:29</p> <p>b. loves, obeys and serves God: Matt 22:37 // Mark 12:30 // Luke 10:27; Eph 6:6; Col 3:23; Acts 3:23</p> <p>c. experiences grief: Matt 26:38 // Mark 14:34 // John 12:27; Rom 2:9</p> <p>d. is in suspense: John 10:24</p> <p>e. is afraid: Acts 2:43</p> <p>g. unity: Acts 4:32; Phil 1:27</p> <p>h. has negative emotions: Acts 14:2</p> <p>i. is strengthened: Acts 14:22; Heb 6:19</p> <p>j. can be subverted: Acts 15:24</p> <p>k. magnifies God: Luke 1:46</p> <p>l. is tired: Heb 12:3</p> <p>m. inculcating the Word saves a soul: James 1:21</p>	22

Table 10.8: NT “soul”: Summary of absolute and relative frequencies

CATEGORY	ABSOLUTE FREQUENCY (out of the total of 104)	RELATIVE FREQUENCY (%)
<i>Soul is an embodied “breather”</i>	18	17.3%
<i>SOUL IS LIFE (metonymy)</i>	39	37.5%
<i>SOUL IS BLOOD (metonymy)</i>	2	ca. 2%
<i>SOUL IS DESIRE (metonymy)</i>	1	ca. 1%
<i>Soul is mortal</i>	9	8.6%
<i>SOUL IS SELF – a pronoun (metonymy)</i>	13	12.5%
<i>Soul is a cognitive-affective subject</i>	22	ca. 21.2%

10.4. Conclusion

The contextual analysis of the full concordance of *psyché* in the Greek NT shows a coherent and consistent concept of an embodied soul (*psyché*) – a first step towards describing a linguistic image of the NT “soul” within the framework of the CMT (Bartmiński, 2009). Unlike Plato’s *psyché* in *Phaedo*, the NT *psyché* is an embodied, physical and mortal entity that eats, drinks, enjoys material things as well as meditates on spiritual things (as our *locus cognitionis*). This *psyché* is a being preserved alive by breathing, created “in God’s image”,

i.e. having a degree of some divine attributes, such as cognition and wisdom, self-reflection (conscience), emotional gestalts (love, affection, etc.), axiological evaluation (sense of justice, ethical reasoning) and communication with a productive, abstract language (compare Colossians 3:10–14).

This NT concept of *psyché* is in full harmony with the OT Hebrew concept of *nefesh*. Thus, any claims that the NT teaches a disembodied, spiritual soul are in direct contradiction to the textual evidence. Not one passage in the NT collocates *psyché* with being disembodied or immortal, but 1 Corinthians 15 puts *psyché* in direct opposition to all that is spiritual.

Passages sometimes invoked in support of the non-material, immortal soul turned out to be misinterpreted by failing to take the immediate textual context (as in Matthew 10:28) or the Semitic cultural context into consideration (as in Revelation 6:9). Similarly, Acts 2:27 (cited by Vine as evidence of “the immaterial, invisible part of man”) in fact states that *psyché* can “see corruption”, i.e. decompose and cease to exist (Table 10.5 above).

Quantitatively, the concordance of the NT *psyché* shows that ca. 17.3% of the occurrences use it as an embodied living “breather”, 37.5% as a metonymy SOUL IS LIFE (the highest frequency in both OT and NT), ca. 2% as the metonymy SOUL IS BLOOD, less than 1% (single occurrence) pointing to the metonymy SOUL IS DESIRE; nine passages (i.e. 8.6%) describe “soul” explicitly as mortal, while “soul” as a (mostly reflexive) pronoun has 12.5%. The second most frequent NT category is *psyché* as a sentient, cognitive-affective subject (21.2%, cf. Table 10.8 above). Thus, *psyché* in all 27 books of the Greek NT canon demonstrates a deep conceptual harmony with the Hebrew Scriptures’ (OT) *nefesh*.

Commenting on this conceptual harmony of the Hebrew OT and Greek NT, the French Bible translator André Chouraqui writes:

The genius of John [the Gospel writer] consists precisely in using the Greek to express the mystery of a Hebrew vision. He succeeded in creating a new language, a kind of Hebrew-Greek *in which the Hebrew sky is reflected in the Hellenic mirror*. [...] The linguistic substrate of John is essentially Hebrew. [...] This reflection is valid, to varying degrees, for all the books of the New Testament. (*La Bible*, 1989, p. 2059; emphasis added)⁴

Indeed, on a deep conceptual level, the sky of the Hebrew *nefesh* is reflected in the Greek NT mirror of *psyché* – an undivided and indivisible embodied whole, a breathing biological being, wholly material and free from superstitious or magical elements. This is true even in the NT *psyché*’s resurrection, as Kittel emphasizes: “Absolutely non-magical, non-mythical, non-speculative,

⁴ French original: “Le génie de Jean consiste justement à employer le grec pour exprimer le mystère d’une vision hébraïque. Il y réussit en créant une langue nouvelle, sorte d’hébreu-grec où le ciel hébraïque se reflète dans son miroir hellénique. [...] Le substrat linguistique de Jean est essentiellement l’hébreu. [...] Cette réflexion est valable, à des degrés variables, pour tous les livres du Nouveau Testament” (*La Bible*, 1989, p. 2059).

non-mystical is this certainty which [...] proceeded only from the concept of grace and nothing else" (Gerhard et al., 1986, Vols. 1–2, p. 280).⁵ In this way – and long before Weber – the Bible demystified and disenchanted not only its world, but also its anthropology, including the concept of soul and its cognition. The fact that the mainstream culture has yet to catch up with this biblical disenchantment only emphasizes how progressive and topical the Ancient Book is.

Interestingly, in their *Philosophy in the Flesh*, two prominent cognitive linguists (and proponents of empirical realism) Lakoff and Johnson state:

One might imagine a spiritual tradition in which such a Soul is fundamentally embodied – shaped in important ways by the body, located forever as part of the body, and dependent for its ongoing existence on the body. The results about the mind discussed throughout this book in no way rule out the existence of that kind of Soul, an embodied Soul (Lakoff & Johnson, 1999, p. 563).

Textual evidence from the Greek NT summarized in Tables 10.1–10.8 presents exactly this concept of an embodied soul – almost 2000 years before the birth of cognitive linguistics.

Similarly, the NT *psyché* fits Midgley's summary:

Human beings are highly complex wholes [...]. [...] a brain doesn't need this extra, disembodied entity to drive it. Brains work as they do because they are parts of living bodies. But then, our ordinary notion of the active self isn't the notion of such a disembodied soul either. It's a notion of the whole person – not divided into separate body and mind – of whom the brain is just one working part. (Midgley, 2011, pp. 57, 73).

No wonder that education reformers see disembodied teaching as one of the main reasons why "schools kill creativity" (e.g. Robinson, 2006). Hence, any effort to humanize the *psychology* of education needs to include a return to this embodied *psyché*, free from disembodied dualism that separates learning from the whole of the human body. Furthermore, the billions claiming allegiance to the Judeo-Christian legacy may stop invoking the Bible in support of dualism and start practicing its clear concept of embodied soul, unclogging their pedagogical philosophical plumbing. This may be a good answer to Heschel's profound question: "Is it not conceivable that our entire civilization is built upon a misinterpretation of man?" (Heschel, 1965, p. 5).

⁵ From the Slovak edition: "Absolútne nemagická, nemýtická, nešpekulatívna, nemystická je táto istota, ktorá [...] vyplynula jedine z myšlienky milosti a ničoho iného" (Gerhard, Grešo, & Kittel 1986, Vols. 1–2, p. 280).

References

Bartmiński, J. (2009). Linguistic worldview and how to reconstruct it (A. Głaz, Trans). In *Aspects of cognitive ethnolinguistics* (J. Zinken, Ed.; pp. 22–37). Equinox eBooks Publishing.

Bohát, R. (2020). “My soul knoweth right well”: The biblical definition of “soul” (Hebr. *nefeš*, Gr. *psyché*) and the epistemology of embodied cognition – an ancient source of a modern concept? In J. Jurewicz, E. Maśłowska, & D. Pazio-Wlazłowska (Eds.), *The soul in the axiosphere from an intercultural perspective* (Vol. 1, pp. 164 – 204). Cambridge Scholars Publishing.

Bullinger, E. W. (n.d.). *The Companion Bible* (H. Milford, Ed.). Oxford University Press.

Eco, U. (1990). *The limits of interpretation*. Indiana University Press.

Heschel, A. J. (1965). *Who is man?* Stanford University Press.

Gerhard, F., Grešo, J., & Kittel, G. (1986). *Teologický slovník k Novej zmluve* (J. Grešo, Trans.; Vols. 1–2). Tranoscius.

La Bible (A. Chouraqui, Trans.). (1989). Desclée de Brouwer.

Lakoff, G. (1998). The contemporary theory of metaphor. In A. Ortony (Ed.), *Metaphor and thought* (pp. 202–251). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173865.013>

Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. University of Chicago Press.

Lakoff, G., & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to Western thought*. Basic Books.

Midgley, M. (1992). Philosophical plumbing. In *Royal Institute of Philosophy Supplement* (Vol. 33, pp. 139–151). <https://doi.org/10.1017/S1358246100002319>

Midgley, M. (2011). *The myths we live by*. Routledge Classics. <https://doi.org/10.4324/9780203828328>

Novotný, A. (1956). *Biblický slovník* (2nd ed., Vols. 1–2). Kalich.

Pragglejaz Group. (2007). MIP: A method for identifying metaphorically used words in discourse. *Metaphor and Symbol*, 22(1), 1–39. <https://doi.org/10.1080/10926480709336752>

Robinson, K. (2006). *Do schools kill creativity?* TED Talk. New York, N.Y.: Films Media Group, [2012], ©2006.

Schmoller, A. (1989). *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament*. Deutsche Bibelgesellschaft.

Stendal, R. (Ed.). (2000). Jubilee Bible (R. Stendal, Trans.). Ransom Press International. <https://www.biblegateway.com/>

Vine, W. E., Unger, M., & White, W. J. (1996). *Vine's Complete expository dictionary of Old and New Testament words*. Thomas Nelson.

White, S.A. (1993). Human person. In B. M. Metzger & M. D. Coogan (Eds.), *The Oxford companion to the Bible* (p. 296). Oxford University Press.

Myseľ a duša: k jazykovému obrazu „duše“ (*psyché*) ako vtelesneného sídla kognície v Novom Zákone

Zhrnutie

Ako môžeme poľudštiť vzdelávanie? Teória konceptuálnej metafory (TKM) argumentuje, že ľudská kognícia v celej svojej komplexnosti je vtelesnená – takže vtelesnenie (“embodiment”) je klúčovým krokom k poľudšeniu inštitucionalizovaného učenia. Napriek tomu odtelesnené učenie pretrváva v praxi (ako naše “filozofické potrubie”), pretože sa často považuje za súčasť židovsko-kresťanskej „biblickej“ tradície. Výsledky analýzy (na základe TKM) úplnej konkordancie novozákonného (NZ) konceptu *psyché* („duše“) ukazujú, že NZ *psyché* je naozaj sídlom kognície – mysliaci, kognitívno-afektívny subjekt (21,2% výskytov), a že je dôsledne vtelesnená (ako jej SZ protipól *nefeš*). V skutočnosti ani jedna NZ pasáž nevyžaduje/nepredpokladá odtelesnenú či nesmrteľnú dušu, ale v cca. 17,3% je explicitne vtelesnená spolu s asi 39,5% metonymiami DUŠA JE ŽIVOT a DUŠA JE KRV. Naviac, 8,6% opisuje *psyché* ako explicitne smrtelnú, a 12,5% konkordancie ju používa ako zámeno. Textové dôkazy teda potvrdzujú, že NZ – rovnako ako SZ – dôsledne podporuje koncept vtelesnej „duše“ s vtelesnenou kogníciou i učením.

Klúčové slová: vtelesnená duša, vtelesnená vs. odtelesnená kognícia, dualizmus, „filozofické potrubie“

Rozdział 11

Proč mají mluvčí češtiny *duši* i *ducha*?

Lucie Saicová Římalová

Univerzita Karlova, Praha

ORCID: 0000-0002-7728-780X

e-mail: lucie.rimalova@ff.cuni.cz

Shrnutí

Přestože označení *duše* a *duch* jsou z hlediska jazykového příbuzná, jimi označované entity jsou v současném českém jazykovém obrazu světa v dosti komplikovaném vztahu. V některých kontextech se *duše* a *duch* do jisté míry překrývají, jindy se však výrazně liší; proměnlivé jsou i jim připisované hodnoty. Příspěvek se zabývá shodami a rozdíly v konceptualizaci *duše* a *ducha* u česky hovořících mluvčích a zaměřuje se především na *duši* a *ducha* ve vztahu k člověku. Analyzovaný materiál je čerpán z korpusů psané češtiny. Pozornost se soustřeďuje na fungování *ducha* a *duše* ve spojení s adjektivy a ve vybraných předložkových konstrukcích.

Klíčová slova: *duše* a *duch* v českém jazykovém obrazu světa, konceptualizace *duše* a *ducha* u česky hovořících mluvčích, *duše* a *duch* ve spojení s adjektivy, *duše* a *duch* ve spojení s předložkami, metafore a metonymie *duše* a *ducha*

11.1. Úvod

Stejně jako řada jiných jazyků má i čeština dvě slova – *duše* a *duch*, jejichž významy a užívání jsou v relativně složitém vzájemném vztahu. Rozmanité shody a rozdíly mezi *duší* a *duchem* v současné češtině ukazují např. následující autentické novinové a knižní titulky:

- (1) *Komentář: Co stojí život v pandemii? Lidé žijí, duše umírají* (Komentář: Co stojí život v pandemii? Lidé žijí, duše umírají, 2021).

- (2) *Jarní restart těla i duše. Pomůže světlo i lehká strava* (Primusová, 2021).
- (3) *Nehod méně, mrtvých více. Nouzový stav obnažil temnou duši některých řidičů* (ČTK & iDNES.cz, 2020).
- (4) *Bušta: Probudme v sobě kuchařskou duši, zavřené hospody k tomu vybízí* (Bušta, 2021).
- (5) *Maltský zápisník: Probudil se v nás gamblerský duch, utkání Olomouce s Trnavou přátelsky nevypadalo* (Ako, 2021).
- (6) *Vrškamýk je hrad kde straší duch zlého rytíře* (Cysař, 2016).¹
- (7) *Duch Petra Kelnera v PPF zůstává, rozpad skupiny teď nehrozí, říká ekonom* (Vokál, 2021).
- (8) *Získejte rovnováhu těla, myslí, duše a ducha* (Lojková, 2012).

Uvedené příklady ilustrují mnohoznačnost obou slov i vzájemné rozdíly mezi nimi (srov. vztahy mezi příklady 1, 2, 3, 4 na jedné straně a 6, 7, 8 na druhé). Naznačují rovněž, že i když mluvčí danými slovy označují něco podobného, patrně mezi označovanými jevy stále cítí jistý rozdíl (srov. 5, 6, ale též 8).

Tento příspěvek se zabývá otázkou, čím se v současné češtině *duch* a *duše* liší, když je vztahujeme k člověku, a jaké představy o *duchu* a *duši* můžeme z užívání obou slov česky hovořícími mluvčími rekonstruovat. Analýza se soustředí na substantiva *duše* a *duch* (viz 2) a na jejich užívání ve spojení s adjektivy (viz 3) a ve vybraných předložkových konstrukcích (viz 4). Hlavním zdrojem dat je korpus současné psané češtiny (viz 2).

11.2. Data

Substantivum *duše* je ženského rodu a primárně (a zjednodušeně) označuje „vnitřní psychický svět člověka“ a jeho různé aspekty (Filipec aj., 2012, s. 73), popř. duši ve spirituálním smyslu (srov. Saicová Římalová, 2018). Objevuje se však i v řadě dalších přenesených významů. Aplikace *Treq* srovnávacího korpuisu InterCorp (Klégr aj., 2020; Rosen aj., 2020) jako překladové ekvivalenty tohoto substantiva v angličtině nabízí *soul*,² popř. *spirit*, *mind*, nebo i *heart*.

Forma *duch* se může týkat (srov. Filipec aj., 2012, s. 72) maskulina životného³ nebo maskulina neživotného.⁴ Životné maskulinum primárně (opět zjednodušeně a vedle dalších přenesených významů) označuje buď „pomyslnou netělesnou bytost“, nebo jisté složky lidské osobnosti, mysl, schopnosti člověka (Filipec aj., 2012, s. 72). Neživotné maskulinum označuje primárně schopnosti,

¹ Zachován originální pravopis.

² Výrazně převládá, jde o téměř 80 % dokladů.

³ Akuzativ sg. *ducha*, dativ a instrumentál sg. *duchovi*, *duchu*, nominativ a vokativ pl. *duchové*.

⁴ Akuzativ sg. *duch*, dativ a instrumentál sg. *duchu*, nominativ a vokativ pl. *duchy*.

nadání, popř. odvahu a užívá se obvykle jen v singuláru. Z mnoha důvodů⁵ je však v řadě kontextů obtížné rozhodnout, zda danou formu interpretovat jako životnou, nebo neživotnou.⁶ Také Filipec a kol. (Filipec aj., 2012, s. 72) zpracovávají formu životnou i neživotnou v jednom hesle a u významu 4 („schopnosti, nadání“) uvádí specifikaci „živ./neživ.“ Rovněž v této analýze zpracovávám obě formy společně. Anglické překladové ekvivalenty substantiva *duch* (bez rozlišení životnosti) jsou v korpusech InterCorp (Klégr aj., 2020; Rosen aj., 2020) *spirit* (47,1 %), *ghost* (23,4 %), občas i *mind*, *soul* aj.

Duše i *duch* jsou slova etymologicky příbuzná se slovem *dech*, přičemž *dech* je v lidovém obraze světa úzce spojen s životem. Ve staré češtině (Machek, 1957) označovala daná substantiva nejen *duši* či *ducha*, ale právě také *dech*. V současné češtině je význam „dech“ zachován v některých derivátech substantiva *duch* (např. *dušný*, *záducha*, *průduch*) a jistou spojitost s *dechem* by bylo možné vidět i u označování vnitřních nafukovacích částí kol jako *duší*.

Materiál pro analýzu čerpám z korpusu SYN2015 (Křen aj., 2015). SYN2015 je reprezentativní referenční psaný korpus současné češtiny o velikosti cca 120 mil. pozic (tokenů). Soustřeďuje tištěné publikované texty a je složen po třetinách z beletrie, oborové literatury a publicistiky (Křen aj., 2015). Korpus obsahuje více než 11 tisíc výskytů lemmatu *duše* a více než 16 tisíc výskytů lemmatu *duch*.

V další analýze se zaměřím na užívání substantiv *duch* a *duše* ve vztahu k člověku a budu se zabývat tím, jaké představy o *duchu* a *duši* ve vztahu k člověku mají současní mluvčí češtiny. Prozkoumám (viz 3), jaká adjektiva se s danými substantivami spojují často, jaké jsou případné rozdíly v kombinacích, v nichž se *duch* a *duše* pojí se stejnými adjektivy, a zda existují adjektiva, která se preferovaně spojují buď jen s *duší*, nebo jen s *duchem*. Na závěr (viz 4) přidám ještě krátkou sondu věnovanou konstrukcím s vybranými předložkami, neboť se ukazuje, že některé rozdíly mezi *duchem* a *duší* mohou být dobře nasvíceny vybranými do různé míry gramatikalizovanými případy.

11.3. *Duch* a *duše* ve spojení s adjektivy

V této části analýzy jsem se zaměřila na frekventované kombinace substantiv *duch* a *duše* s adjektivy. Vycházím z předpokladu, že adjektiva jsou v češtině primárním slovním druhem pro vyjadřování různých kvalit či příznaků (srov. Karlík & Caha, 2016) a že průzkum toho, která adjektiva se se zkoumanými substantivami spojují nebo nespojují, může podstatně přispět k poznání toho, jaké kvality či příznaky mluvčí s příslušnými entitami asocují. Uvědomuji si však,

⁵ Mj. značná tvarová homonymie, kolísání tvarů, možné užívání životné koncovky u neživotného maskulina, různě se překrývající významy (viz též dále).

⁶ Srov. např. příklady jako *mít tvůrčího ducha*; *slova plynula dokonale, hladce a bez ducha*.

že různé kvality *ducha* i *duše* je možné vyjádřit i jinými jazykovými prostředky a že obraz rekonstruovaný ze spojení s adjektivy nemůže být vyčerpávající.

Ve své sondě jsem v korpusu SYN2015 (viz 2) nejdříve vyhledala nejčastější kolokace s adjektivy jak pro lemma *duše*, tak pro lemma *duch* (bez rozlišení životnosti a neživotnosti); prohledávala jsem přitom adjektiva mezi prvními sto nejčastějšími lemmaty navrženými korpusem jako kolokace pro dvě pozice před a dvě za daným substantivem. Poté jsem prozkoumala, zda se totéž adjektivum užívá i ve spojení s druhým ze zkoumaných substantiv, a pokud ano, sledovala jsem, jaké jsou případně shody nebo rozdíly ve spojeních daného adjektiva s každým ze substantiv. Jak jsem již zmínila výše (viz 2), soustředuji se na užívání *ducha* a *duše* ve vztahu k člověku, a to v pozici atributu; dalších kontextů si všímám jen okrajově.

Pokud jde o frekventovaná spojení s adjektivy, která se mohou objevovat v kontextech, jež mě zajímají,⁷ vybraný korpus nabízí u substantiva *duše* např. adjektiva *lidský*, *spřízněný*, *živý*, *dobrý*, *vlastní*, *mrtvý*, *dětský*, *čistý*, *ztracený*, *smrtelný*,⁸ *černý*, *romantický*, *citlivý*, *ženský*, *mladý*, *český* a *nemocný*. Se substantivem *duch* se pak pojí např. adjektiva *Svatý*, *zlý*, *lidský*, *velký*, *Boží*, *týmový*, *sportovní*, *národní*, *nový*, *dobrý*, *tvůrčí*, *starý*, *bojový*, *tradiční*, *podnikatelský*, *svobodný*, *zdravý*, *obchodní*, *český*. Letmý pohled na uvedené příklady ukazuje, že daná adjektiva označují různé kvality spojené s hodnocením, rozměry, přináležitostí aj. a že některá odkazují ke kontextům religiozním. Vzájemné překrývání nejčastějších adjektiv spojovaných s *duchem* a *duší* mezi našimi příklady není velké – v dané skupině jde např. o adjektivum *český*. Dále můžeme vidět, že k *duchu* i *duši* se vztahují adjektiva z podobných sémantických okruhů, ovšem ke každé entitě to může být adjektivum jiné, např. v jistém smyslu protikladné (např. *starý duch* vs. *mladá duše*, *dobrá duše* vs. *zlý duch*) – dále vztahy mezi těmito „překryvky“ prozkoumám podrobněji.

Za klíčovou pro zvolené téma pokládám kombinaci s adjektivem *lidský*. Spojení *lidská duše* je dle údajů z korpusu SYN2015 dosti časté a potenciálně pevné. Spojení *lidský duch* není tak časté, ale i ono se v korpusu objevuje. Doklady na obě kombinace rovněž dobře ukazují na rozdíly v základních významech substantiv *duch* a *duše*. *Lidská duše* označuje především spirituální duši člověka a tento výskyt je typický pro náboženské kontexty (např. *boha zajímá lidská duše*⁹). Označuje také lidskou psychiku nebo některou její část (např. */někdo/ rozumí lidské duši*; */něco je/ skryto v hlubinách lidské duše*), popř. cosi jako podstatu člověka jako bytosti, u které je někdy z kontextu těžké určit, zda jde o podstatu spirituální, nebo psychickou. Časté je také metonymické užití, při němž duše zastupuje celého člověka (metonymie DUŠE ZA ČLOVĚKA,

⁷ Mezi příklady např. neuvádím doklady jako *nepřítomný*, které jsou typické pro kontexty jiné než atributivní (být *duchem nepřítomný*).

⁸ Užíváno především ve formě *nesmrtnelý*.

⁹ Není-li uvedeno jinak, příklady jsou čerpány z korpusu SYN2015 (Křen aj., 2015).

např. *ani stopy nebylo nikde po lidské duši*). V případě *lidského ducha* jsou dominantní dva významy. Prvním je *lidský duch* jako jakási esence lidské bytosti, typické nebo výrazné psychologické nebo jiné rysy člověka (*svoboda lidského ducha; primitivní projev lidského ducha*). Druhý význam je specifičejší – *lidský duch* jako tvořivé nebo intelektuální schopnosti člověka (např. *mistrovská díla lidského ducha; vitézství lidského ducha nad útlakem*).

V řadě kontextů je těžké vymezit, jak se *lidský duch* a *lidská duše* liší, a to zejména v případech, kdy se vztahují k lidské psychice. V užívání obou spojení je však možné vysledovat jisté tendenze. *Duše* bývá konceptualizována (a to nejen v kontextech s adjektivem *lidský*) jako nádoba, často bývá pojímána jako hluboká (např. nádoba, která má fyzický rozměr hloubky) a mající vnitřní strukturu (je členitá, má např. skrytá zákoutí a temná místa) – srov. *co zůstává skryto v hlubinách lidské duše*. Hloubka je přitom pokládána za základní vlastnost duše; naopak „mělkost“ či povrchnost mívá negativní konotace (srov. *Komerční média usilují o povrchní nastavení lidské duše*). S tím, že „vnitřní prostor“ *duše* nebývá jednoduchý a není snadné ho (jakoby zrakem) snadno obsahnout, pak souvisí i ztvárnění *duše* jako složité, tajemné, obtížně v celku pozorovatelné (srov. *to je ovšem další ze záhad složitě lidské duše; lidská duše je nevyzpytatelná*). *Lidská duše* se také často pojí s metaforami založenými na světle a tmě, které mohou souviseť jak s obtížnou pozorovatelností všech částí *duše*, tak s etickým hodnocením (např. dobrého nebo špatného, temného „obsahu“ *duše*) – srov. např. *černé kouty lidských duší*.

Lidský duch bývá ve srovnání s lidskou duší konceptualizován jako „aktivnější“ – může něco mimo člověka, v okolním světě ovlivňovat, do něčeho se obtiskovat (např. */umění/ i sobě nese otisk lidského ducha*); naopak u *lidské duše* se setkáme s pojetím, že něco – zkušenosti, zážitky, traumata – se obtiskuje do ní a tvaruje ji. Oproti *duši*, která bývá často chápána v rozměru hloubky (jakoby dolů), u *lidského ducha* se opakovaně objevuje chápání vertikální dimenze orientované opačně – směrem vzhůru (*pozvedání ducha* bývá hodnoceno kladně, srov. též metafore jako *NAHOŘE JE DOBŘE, VÝŠE JE LÉPE*). Ve srovnání s *duší*, která je často orientována dovnitř, bývá *duch* orientován směrem vně. Tato orientace vně se může projevovat jak v působení na vnější svět, tak v tom, že *lidský duch* se často objevuje v kontextech, které se týkají více lidí – např. v komunikaci o mezilidské interakci (viz též dále). *Duch* také může být metaforickým tvůrcem a „ploditelem“ a mohou mu být připisovány kvality jako síla, vrtkavost, nevěděk; důležitá se jeví *svoboda lidského ducha*. Zdá se také, že *duch* je asociovan spíše s hlavou (předpokládala jsem, že *duše* bude asociovaná spíše se srdcem a *duch* s hlavou, korpus však pro potvrzení tohoto očekávání neposkytl dostatek dokladů).

V některých případech jsou rozdíly mezi *duší* a *duchem* ve spojení s týmž adjektivem zvláště výrazné. Příkladem tohoto typu je dvojice *dobrá duše a dobrý duch*. Spojení *dobrá duše* typicky funguje jako metonymie pro celého člověka, jako označení pro „dobrou“ spirituální duši se objevuje zřídka. Metonymie

DOBRÁ DUŠE ZA CELÉHO ČLOVĚKA má přitom několik podob: První je označení dobrého člověka, ‘člověka s dobrou duší’. V další verzi už jde o „pouhé“ označení člověka, bez přidaného kladného hodnocení. Třetí možností je pak užití s negativním hodnocením dané osoby, typicky ironické (*Nějaká dobrá duše jí určitě prozradila, že...*). Podobně metonymicky mohou fungovat i jiná spojení substantiva *duše* s hodnotícími adjektivy, která jsou však méně častá (např. *přátelská duše*, *milá duše* jako označení pro celého člověka, typicky s kladným hodnocením).

Dobrý duch většinou označuje dobrou, neškodící nefyzickou bytost („hodné strašidlo“). Je možné jej použít i o člověku, pak obvykle označuje osobu, která je (pozitivně) aktivní v nějaké skupině nebo oblasti činnosti; toto užití však v korpusu není frekventované. Častější jsou naopak případy, kdy dobrý duch označuje abstraktní jevy typu dobré myšlenky či záměry (např. *vnášet do politiky dobrého ducha*), a především „zachovávání nebo reprezentace toho nejlepšího z něčeho, styl, charakter něčeho“ (např. *výtvarné řešení v nejlepším duchu modernismu*; typické je zde ustálené spojení s předložkou *v*, viz též níže). V těchto případech ovšem nejde o užití týkající se lidí. Můžeme sledovat i kombinace substantiva *duch* s hodnotícími adjektivy typu *přátelský*, *kamarádský*, *milý* atp. (opět typicky v konstrukci s předložkou *v*: *v přátelském duchu* atd.), v nichž se však *duch* opět nevztahuje k člověku, ale označuje atmosféru, charakter nějaké (obvykle lidské) aktivity či interakce (např. *komunikace ... probíhala v přátelském duchu*; *pracovat společně v přátelském duchu*; *večer se nesl v kamarádském duchu*). Toto přenesené užití ve vztahu k abstraktní atmosféře se přitom jeví jako značně výrazné. Můžeme se také ptát, zda souvisí právě s představou netělesného, „mlžného“, neostře ohrazeného *ducha*.

Některá adjektiva se jeví jako dosti typická pro spojení s *duší*, ale s *duchem* se prakticky nespojují. Jde např. o kombinace typu *spřízněná duše*, *citlivá duše*, *černá duše* s hodnotícími adjektivy, která souvisejí se světlem a tmou, čistotou, černou barvou (což jsou adjektiva spojená s výraznými hodnotícími metaforami typu SVĚTLO JE DOBRÉ, TMA JE ŠPATNÁ), nebo s adjektivy typu *dětská*, *ženská*, *mužská*, která ve spojení s *duší* jakoby specifikují typický (psychologický) charakter určité skupiny osob. Spojení *spřízněná duše* označuje metonymicky blízkou osobu (přítele, člověka s podobnými názory atp.). Podobně může být metonymické i *citlivá duše*, spojení však může označovat i citlivou psychiku. Ve spojení s *duch* se sporadicky objevilo adjektivum *spřízněný* pro blízkého přítele či osobu s podobnými názory, což odpovídá významu spojení *spřízněná duše*. Hodnotící adjektiva typu *černý* či *citlivý* se však ve spojení s *duch* v korpusu prakticky neobjevují.¹⁰ Nabízí se tak otázka, zda *duch* (možná jen v některých svých významech) opravdu nebývá v představách českých mluvčích s danými kvalitami spojován. Místo adjektiv typu *ženský* se ve spojení s *duchem* mohou

¹⁰ Výjimkou je spojení *moře bylo plné inkoustově černých duchů vln* mající však jiný význam, než nás zajímá.

objevit genitivy příslušných substantiv (např. *duch ženy*), význam daných spojení je však jiný než u *duše*: např. *duch ženy* označuje netělesnou bytost („strašidlo“) ženského pohlaví.

Existují i případy adjektivních spojení typických pro *ducha*, která bývají netypická pro *duši*. Jde především o spojení *Svatý / svatý, Boží / boží Duch / duch* (též v opačném slovosledu), typická pro náboženské kontexty (a mající v nich typicky charakter terminologický). Tato spojení se však nevztahuji přímo k člověku jako takovému, ale také se v daném kontextu neužívají o *duši*. *Duch* ve vztahu k člověku (a to k jednotlivci, ale někdy i ke skupině lidí) ovšem může podle daných zdrojů být např. *bojový, bojovný, sportovní, podnikatelský, obchodní* či *týmový*; tato adjektiva se ve spojení s lidskou *duší* neobjevují. Za pozornost stojí, že daná adjektiva blíže určují jisté oblasti, aktivity či chování, v nichž se člověk či skupina lidí projevují, – *duch* se tak jeví jako jistým způsobem specializovaný, což pro *duši* zřejmě nebývá v českém jazykovém obraze světa typické.

Rozdíly mezi *duchem* a *duší* jsou patrné také ve spojeních s adjektivy *velký a zdravý*, která se obě užívají spíše o *duchu*, zatímco ve spojení s *duší* se jeví jako ojedinělá. *Velký duch* může mít dva významy – jednak označuje velkou či mocnou nefyzickou bytost, boha (tj. nevztahuje se přímo k člověku), jednak metonymicky zastupuje člověka, kterého ztvárnuje jako velkou osobnost intelektuální, velkého myslitele (např. *je ... jedním z největších duchů a intelektů své doby*). Spojení *velká duše* je řídké, mohlo by označovat to, že člověk má velkou duši, tj. má např. jisté psychické vlastnosti.¹¹ Pokud jde o adjektivum *zdravý*, ve spojení s *duchem* je časté a typicky označuje zdravou psychiku, mysl. Častý je i ustálený obrat *v zdravém těle zdravý duch* (zajímavé by bylo prozkoumat, co přesně je „zdravým“ *duchem* míněno – v některých kontextech je to patrně optimismus, jindy spíše odvaha aj.). Spojení *zdravá duše* je ojedinělé, v daném dokladu metonymicky označuje člověka, který je „zdravou duší“, dobrým centrálním členem skupiny lidí (*zdravá duše naší skvadry*).

Na závěr části o adjektivních spojeních ještě zmíním zajímavé rozdíly mezi *duchem* a *duší*, které se vyjevují ve spojeních s adjektivy ze sémantické oblasti života a smrti, a to (*ne)smrtelný, živý, mrtvý*. Spojení s adjektivem *smrtelný* se nejčastěji objevuje v negované podobě *nesmrtelná duše* a je typické pro náboženské kontexty. *Nesmrtelný duch* se vyskytl ojediněle. Skutečnost, že se adjektivum (*ne)smrtelný* (ale i *živý* či *mrtvý*) s *duchem* nespojuje nebo spojuje jen výjimečně (viz níže), nejspíše souvisí s tím, že *duch* je typicky asociovan s někým, kdo už zemřel a bývá vnímán jako nefyzická bytost, která trvá, už neumírá atd. Spojení *živá duše* se zdá velmi živé a je opět metonymické – označuje celého člověka. Typicky se objevuje ve vyjádření, že někde nebyl vůbec nikdo (*nebyla tam ani živá duše*). *Živý duch* ve vztahu k nefyzické bytosti se vyskytlo s posunutým významem „opravdový“. Objevuje se i spojení *živý duch* v abstraktním významu

¹¹ V korpusu SYN2015 (Křen aj., 2015) se však vyskytuje především jako překlad výrazu *Máhátmá* (Gándhí).

„živá atmosféra“, podobné spojením typu *v přátelském duchu* zmíněným výše. *Mrtvá duše* (častěji asi užívané v plurálu) se ustálilo ve specifickém významu „neexistující, vymyšlení členové“ (typicky nějaké politické strany). *Mrtvý duch* se v materiálu neobjevilo. Chtěli-li bychom v češtině hovořit o *duši* či *duchu* mrtvých lidí, používají se spojení *duše zemřelého* (častěji patrně v plurálu), *duše mrtvých*, popř. *duch zemřelého*, tj. *duch* a *duše* se spojují s postponovaným substantivizovaným adjektivem.

11.4. *Duch* a *duše* ve spojení s předložkami

Některé rozdíly mezi *duchem* a *duší* v současné češtině vyniknou také ve vybraných do různé míry gramatikalizovaných spojeních s předložkami. Tento jev je dosti zajímavý – při ústupu původního plného významu se zde zvýrazňují právě ty rysy, kterými se *duch* a *duše* liší. V další části porovnáme spojení v *duší* – v *duchu*, *z duše* – *z ducha*, *na duši* – *na duchu*, *bez duše* – *bez ducha*.

Spojení *duše* a předložky *v* se typicky užívá v kontextech jako *v skrytu*, *v hloubi*, *v koutku* *duše* a týká se toho, že v *duši* někoho je přítomno něco podstatného, popř. je v ní skryto něco, co ostatním není nebo nemá být dostupné (srov. metaforu DUŠE JAKO NÁDOBA S NEPŘEHLEDNOU VNITŘNÍ STRUKTUROU, viz 3). „Skryváním“ je často např. klid, mír, smutek. Objevuje se i spojení *slunce* v *duši*, jehož užívání se před časem stalo jistou módou. V *duchu* se objevuje v kontextech jiných – *duch* v nich typicky označuje lidskou mysl a spojení se užívá v případech, kdy si někdo něco myslí, představuje, říká atp. jen ve své myslí a tyto různé myšlenkové operace jsou před druhými skryté (např. *v duchu si říkal, že... / přál, aby... / představoval, že...*).

Z *duše* se objevuje často v kontextu *mluvit někomu* z *duše*, tj. říkat něco, s čím druhý zcela souhlasí, co si také myslí. Vyskytuje se i v kontextech emocí, a to především když někdo k někomu nebo něčemu cítí silnou negativní emoci (např. *z duše nenávidět / nesnášet* něco / někoho; *být /někomu/ z duše protivný*). Tyto silné negativní emoce se tak zdají sídit v samém „středu“ člověka, v jeho *duši*. Spojení z *ducha* je typické pro náboženské kontexty, v nichž je *Duch svatý* ztvárněn jako zdroj, srov. spojení typu *počít / vycházet z Ducha svatého*.

Na duši je spojení typické pro vnitřní psychické stavy člověka – objevuje se v situacích, kdy je lidská psychika něčím ovlivněna, zatížena, popř. potěšena. Pro negativní vlivy je typická metafora zátěže, břemena (*/něco/ tíží na duši*), zlepšení psychického stavu je ztvárněno jako zahřátí (metafora tepla), potěšení, *balzám na duši*. Některá spojení pojímají *duši* jako fyzickou entitu, na které zůstávají po našich zkušenostech stopy (*jizva na duši*). *Na duchu* se naopak týká mentálních stavů jako optimismus, nadšení, popř. odvaha. Kontexty opět evokují pohyb po vertikále – pohyb dolů je přitom zhoršení (*neklesejme na duchu; pokleslý / skleslý na duchu*). V některých případech může být *duch* ztvárněn

jako fyzický předmět (*zlomit na duchu*). Zajímavé je *zdravý na duchu* (typicky „mentálně zdravý“; opět by bylo zajímavé zjistit přesnější obsah, viz též *zdravý duch* v části 2).

Bez duše obvykle označuje případy, kdy člověk něco vykonává automaticky, bezmyšlenkovitě, a to typicky v souvislosti s negativními psychickými stavů. (Srov. též spojení typu *chodí jako tělo bez duše*, v němž se objevuje obvyklá představa o člověku jako bytosti mající tělo, které je „oživené“ duší). *Bez ducha* se v materiálu neobjevuje. Užívá se však spojení *být / dělat* něco (*jako*) *duchem nepřítomný*, tj. nesoustředit se na to, co člověk dělá, myslit při tom na něco jiného. V těchto případech však není tak zřejmě jako u *duše* vymezen důvod daného stavu a nemusí jít typicky o negativní psychické stavu.

11.5. Shrnutí

Provedený výzkum je jen sondou do komplexní otázky rozdílů mezi *duchem* a *duší* v současné češtině. Využitý materiál psaných publikovaných textů by bylo dobré doplnit o další typy komunikátů, včetně komunikátů mluvených a neformálních. Vedle spojení s adjektivy a s předložkami by bylo též třeba analyzovat další kontexty, v nichž se daná substantiva užívají. Přesto se odvážím načrtout hlavní rozdíly mezi „českou“ *duší* a „českým“ *duchem*, jak se jeví na základě prozkoumaných dat:

Duše v daném materiálu označuje především *duši* psychologickou, lidskou psychiku či psychickou podstatu člověka a také *duši* spirituální. Často je užívána v metonymii DUŠE ZA CELOU OSOBU, někdy s jistou specifikací (srov. různé „typy“ duší jako *dětská*, *ženská*). Uvedená metonymie se u *ducha* příliš neobjevuje a můžeme ji pokládat za indikátor, že *duše* je vnímána jako důležitější pro podstatu člověka, neboť ona (a ne *duch*) mohou člověka metonymicky zastupovat. Typické metaforické ztvárnění *duše* je DUŠE JE NÁDOBA, a to nádoba s vnitřní strukturou (hloubkou, zákoutími atp.), kterou nelze snadno prohlédnout, která může být záhadná a může být něčím formována. *Duše* je často asociována s hodnotícími protiklady typu *čistý*, *temný*, *černý* a také s vybranými specifickými kvalitami jako *nesmrtelný* nebo *citlivý*. Pojetí *duše* jako netělesné bytosti (*duše mrtvých*) je méně časté. Objevují se i různé extenze významu, zejména na lidské výtvory, umělecká díla či místa, ale jsou méně časté než podobné extenze substantiva *duch*.

Duch může také označovat lidskou psychiku, ale patrně poněkud odlišnou od *duše*: zdá se typicky intelektuálnější, více spojený s lidskými schopnostmi, popř. více „specializovaný“ (např. na sport, obchod). *Duch* bývá aktivnější a může formovat okolí člověka. Některé kvality, jako je např. tvořivost, mohou být sdíleny *duší* i *duchem*, zdá se ale, že *duch* je i v těchto případech více asociován s intelektem a aktivitou. Častými metaforami *ducha* jsou DUCH JE

SÍLA, BOJOVNÍK, popř. VÍTĚZ. Zatímco metonymie DUCH ZA CELÉHO ČLOVĚKA se zdá mnohem méně častá než obdobná metonymie u *duše*, pojednání *ducha* jako nefyzické bytosti („strašidla“, *ducha* mrtvého člověka) je častější než podobné pojetí *duše*. *Duch* je často užíván i přeneseně ve vztahu k neživým abstraktním entitám typu atmosféra (zejména nějakých lidských aktivit a interakce) nebo styl.

Bibliografie

Ako, D. (2021, červenec 7). *Maltsky Zápisník: Probudil se v nás gamblerský duch, utkání Olomouce s Trnavou přátelsky nevypadalo*. Lidovky.cz. https://www.lidovky.cz/sport/fotbal/maltsky-zapisnik-probudil-se-v-nas-gamblersky-duch-utkani-olomouce-s-trnavou-pratelsky-nevypadalo.A210107_170041_ln-sport-fotbal_janl

Bušta, P. (2021, leden 10). *Probudíme v sobě kuchařskou duši, zavřené hospody k tomu vybízí*. Lidovky.cz. https://www.lidovky.cz/nazory/busta-probudme-v-sobe-kucharskou-dusi-zavrene-hospody-k-tomu-vybizi.A210110_181109_ln_nazory_hekr

Cysař, J. (2016, květen 8). *Vrškamýk je hrad kde straší duch zlého rytíře*. Cysnews.cz. <https://www.cysnews.cz/cestovani/vrskamyk-hrad-strasi-duch-zleho-rytire/>

ČTK & iDNES.cz. (2020, květen 19). *Nehod méně, mrtvých více: Nouzový stav obnážil temnou duši některých řidičů*. https://www.idnes.cz/zpravy/domaci/cesko-dopravní-nehody-nouzovy-stav-zavaznost-tezka-zraneni-smrt.A200519_123030_domaci_chtl

Filipec, J., Daneš, F., Machač, J., & Mejstřík, V. (Eds.). (2012). *Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost*. Academia.

Karlík, P., & Caha, P. (2016). Adjektivum. In P. Karlík, M. Nekula, & J. Pleskalová (Eds.), *Nový encyklopedický slovník češtiny* (s. 30–38). Lidové noviny.

Klégr, A., Kubánek, M., Malá, M., Rohrauer, L., Šaldová, P., Šebestová, D., & Vavřín, M. (2020). *Korpus InterCorp – angličtina, verze 13 z 1. 11. 2020*. Český národní korpus. Ústav Českého národního korpusu FF UK. Dostupné 19. července 2022, z <http://www.korpus.cz>

Komentář: *Co stojí život v pandemii? Lidé žijí, duše umírají*. (2021, březen 31). iDNES.cz. https://www.idnes.cz/zpravy/domaci/koronavirus-pandemie-psychika-dusevni-zdravi.A210330_175749_domaci_mama

Křen, M., Cvrček, V., Čapka, T., Čermáková, A., Hnátková, M., Chlumská, L., Ježínek, T., Kováříková, D., Petkevič, V., Procházka, P., Skoumalová, H., Škrabal, M., Trněček, P., Vondříčka, P., & Zasina, A. J. (2015). *SYN2015: Reprezentativní korpus psané češtiny*. Ústav Českého národního korpusu FF UK. Dostupné 19. července 2022, z <http://www.korpus.cz>

Lojková, D. (2012). *Získejte rovnováhu těla, myslí, duše a ducha: Knihy Grada*. <https://www.grada.cz/ziskejte-rovnovahu-tela-mysli-duse-a-ducha-4927/>

Machek, V. (1957). *Etymologický slovník jazyka českého a slovenského*. ČSAV.

Primusová, H. (2021, duben 1). *Jarní restart těla i duše: Pomůže světlo i lehká strava*. JenProHolky.cz. https://www.idnes.cz/jenproholky/lifestyle/jarni-restart-tela-i-duse.A210328_195806_jph-nezarazene_abr

Rosen, A., Vavřín, M., & Zasina, A. J. (2020). *Korpus InterCorp – čeština, verze 13 z 1. 11. 2020*. Ústav Českého národního korpusu FF UK. Dostupné 19. července 2022, z <http://www.korpus.cz>

Saicová Římalová, L. (2018). Obraz dětské duše a jejích hodnot v komunikaci česky hovořících matek. In J. Jurewicz, E. Maślowska, & D. Pazio-Włazłowska (Eds.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: Aksjosfera duszy – dusza w aksjosferze* (s. 105–120). Instytut Slawistyki Polskiej akademii Nauk; Fundacja Slawistyczna.

Vokál, V. (2021, březen 29). *Duch Petra Kellnera v PPF zůstává, rozpad skupiny ted nehrází, říká ekonom*. iDNES.cz. https://www.idnes.cz/ekonomika/domaci/kellner-petr-barton-ekonom-smrt-rozstrel.A210329_141300_ekonomika_vov

Why Do Czech Speakers Have Both *duše* (the Soul) and *duch* (the Spirit)?

Summary

Despite the genetic connection between the linguistic forms *duše* 'soul' and *duch* 'spirit, ghost', the relationship between the two denoted concepts is complicated in the contemporary Czech linguistic image of the world. *Duše* and *duch* partly overlap in some contexts, but they may be completely different in other cases; values associated with them may differ as well. This study analyses shared and different features of conceptualisations of *duše* and *duch* by speakers of Czech, and it focuses specifically on *duše* and *duch* related to human beings. The analysis is based on data from corpora of written Czech. Special attention is paid to *duše* and *duch* in combination with adjectives and in selected constructions with prepositions.

Keywords: *duše* 'soul' and *duch* 'spirit' in the Czech linguistic image of the world (Czech linguistic worldview), conceptualisation of *duše* and *duch* by Czech speakers, *duše* and *duch* in combination with adjectives, *duše* and *duch* in constructions with prepositions, metaphors and metonymies of *duše* and *duch*

Rozdział 12

O japonské „duši“ ze sémantické a časové perspektivy se zaměřením na dynamické aspekty kokoro

Tereza Nakaya

Univerzita Palackého v Olomouci

ORCID: 0000-0002-0817-7690

e-mail: tereza.nakaya@upol.cz

Shrnutí

V souvislosti s konceptem DUŠE uvažujeme v japonském kontextu zejména o dvou konceptech – TAMAŠÍ (duše profilující se transcendentně) a KOKORO (duše profilující se psychofyzicky – psýché). Rozdíly mezi dvěma koncepty se projevují také z hlediska časového a doklady o nich lze vysledovat i v jazyce. V úvodní části této studie pojednávám o japonských konceptech TAMAŠÍ a KOKORO a základních rozdílech mezi nimi právě z hlediska časovosti — linearity a cyklicity. Zaměřuji se přitom na vazbu obou fenoménů k lidské bytosti, jejímu tělu a jeho zániku. Poté věnuji pozornost dynamičnosti psychofyzického KOKORO na podkladě kognitivně-sémantické analýzy systémových (zejm. frazeologie) a textových dat z moderní japonskiny. Analyzovaná data dokládají zejména proměny KOKORO po ose vertikální a po ose horizontální v průběhu lidského života, avšak naznačují také, jaké aspekty KOKORO byly/sou v té které době i pod vlivem proměn ve společnosti akcentovány.

Klíčová slova: časové aspekty japonské „duše“, dynamika psychofyzického KOKORO, japonské koncepty TAMAŠÍ a KOKORO, sémantické profily japonské „duše“, vnitřní svět v japonském

12.1. Úvod

V této své studii¹, která je součástí širšího výzkumu spočívajícího v rekonstrukci jazykového obrazu pojmu KOKORO a dalších japonských pojmu z lexikálně-sémantické oblasti vnitřního světa člověka, se nejprve krátce věnuji prezentaci klíčových japonských pojmu a souvisejících lexémů spjatých s konceptem DUŠE a následně i srovnání českého lexému *duše* s relevantními japonskými slovy, zejména *kokoro*² a *tamaši*, a to s cílem objasnit, jaké výrazy jsou při uvažování o tom, čemu říkáme v češtině *duše*, v japonštině relevantní a v jakých aspektech se liší. Oba související japonské koncepty v následné části srovnávám na podkladě kognitivní sémantiky a vztahu obou fenoménů k lidské bytosti a jejímu tělu se zřetem k hledisku časovosti, které se taktéž ukazuje být nápomocné při vymezování sémantických rozdílů zvažovaných lexémů. V druhé části studie se poté zaměřuji na japonský pojem KOKORO a jeho dynamické aspekty v plynutí času, a to jak na ose jednotlivce, ke kterému je primárně vztahován, tak i z hlediska jeho reflexe ve společnosti.

Přístup, který ke zvolenému tématu zaujímám, je především lingvistický, založený v jazykovém materiálu. Teoreticky vycházím z přístupů kulturně orientované kognitivní lingvistiky a moderní etnolingvistiky (zejm. koncept jazykový obraz světa, profilování pojmu, ale i konceptualizace a kategorizace) a aplikuji jejich metodologické nástroje (zejm. Bartmiński, 2016; Johnson, 1990; Lakoff, 1987; Lakoff & Johnson, 1980; Vaňková, 2007; Vaňková aj., 2005). Prezentované výstupy vychází z kognitivněsémantické analýzy dvou typů jazykových dat moderní japonštiny, a to dat systémových (zejména frazeologie) a vybraných dat textových (včetně dat korpusových)³. Analyzovala jsem jazykový materiál, který se vztahuje k domácím japonským lexémům *kokoro* a *tamaši*. Oba jsou hlavními lexikálními reprezentanty příslušných pojmu a oba je v japonském kontextu nutné vzít do úvahy při diskuzi o pojmu DUŠE. Představené časové aspekty japonských fenoménů bude v následujícím výzkumu nezbytně dále rozpracovat a také usouvzažnit s pojetím a představami o těchto fenoménech v japonském myšlení – náboženství a filosofii.

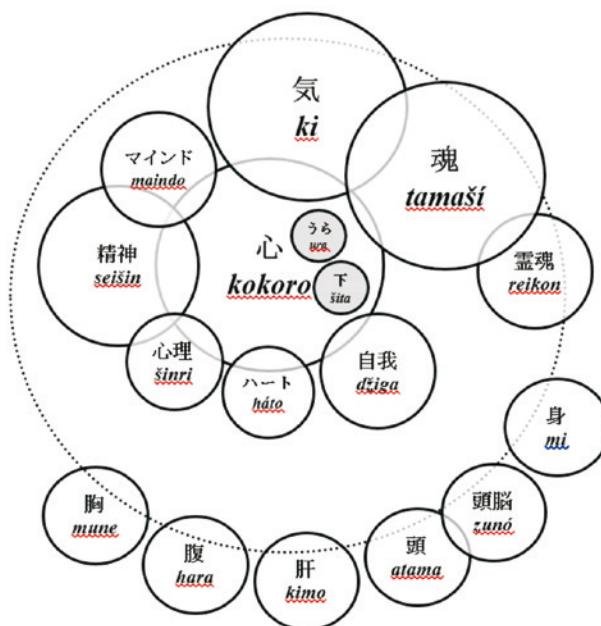
¹ Výzkum a výsledky analýzy prezentované v této studii vychází z dlouhodobého bádání spojeného s vlastním disertačním i navazujícím výzkumem a některé z nich byly ve stejném znění představeny již v úspěšně obhájené disertační práci (Nakaya, 2020a).

² V celém textu je aplikováno následující uzuální grafické rozlišení: označovaný jev, denotát je uváděn nezvýrazněným písmem (kokoro, tamaši); pojem, který se k denotátu vztahuje, je uváděn v kapitálkách (KOKORO, TAMAŠI); související lexém je zapisován v kurzívě (*kokoro*, *tamaši*). Pro přepis japonštiny do latinky je použita česká transkripce. S diskutovanými japonskými slovy (*kokoro*, *tamaši*) pracuji v českém textu ve středním rodu a níjak je neskloňuji.

³ Mezi textová data naleží zejména původní japonské texty umělecké, texty kreativní z oblasti komerční sféry a veřejného prostoru, populární texty publicistického stylu a texty didaktické (učebnice morální výchovy). Korpusová data byla excerptována z Vyházeného korpusu současné psané japonštiny (BCCWJ).

12.2. Relevantní pojmy a hlavní lexikální reprezentanti kategorie VNITŘNÍ SVĚT v japonštině

Slova, která v japonštině lexikálně reprezentují VNITŘNÍ SVĚT člověka (například spjatý s jeho prožíváním, osobností, ale i spiritualitou aj.), shrnuji na schématu níže (Obr. 12.1). V centru kategorie VNITŘNÍ SVĚT a nehmotná část lidské bytosti (na schématu uvnitř kruhu) stojí pojem KOKORO. S pojmem KOKORO jsou v rámci kategorie spjatý koncepty KI a TAMAŠÍ, které však její hranici přesahují – KI pojímá i svět vně člověka a přírodu; pojem TAMAŠÍ transcenduje člověka a není úzce vázán na živou a prožívající lidskou bytost, má spojitost i s posmrtným životem.



Obr. 12.1: Hlavní lexikální reprezentanti pojmu VNITŘNÍ SVĚT v japonštině

Pojem KOKORO je lexikálně reprezentován zejména zastřešujícím slovem *kokoro*, ale i jeho částečnými synonymy či jinými slovy z vrstvy japonského, sinojaponského i přejatého lexika⁴. S lexémem *kokoro* se sémanticky částečně prolíná lexém *ki*, který reprezentuje koncept *ki*, i slovo *tamaši* jakožto hlavní

⁴ Např. 精神 *seišin*, 心理 *šinri*, 心情 *šindžó*, 良心 *rijóšin*, 気持ち *kimoči*, 思いやり *omoijari*, 情け *nasake*, 思い *omoi*, マインド *maindo*, ハート *háto* aj. Tato slova jsou ke *kokoro* vztahována a ve významovém výkladu jeho prostřednictvím interpretována.

lexikální reprezentant pojmu TAMAŠÍ. Z vně kruhu vstupují do kategorie VNÍTŘNÍ SVĚT somatismy (*mune, hara, kimo, atama* ad.), kterými jsou prožívání a jiné aspekty lidského nitra také artikulovány. Koncepty uvnitř kruhu a fenomény, které reprezentují, jsou charakterizovány svou neuchopitelností a neviditelností. Oblast vně kruhu je tvořena tělesnou schránkou a vnějším prostředím. Kokoro, ki i tamaší se v rámci svého působení v nitru lidské bytosti vzájemně ovlivňují. Mezi vnitřním prostředím, se kterým je těsně svázáno kokoro jakožto pevný základ struktury vnitřního světa, a vnějším prostředím – tělem, přírodou – proudí ki, které obě prostředí propojuje; tamaší zakládá život i ovládá kokoro (viz níže).

Výrazy *ki* a *tamaší* se stejně jako *kokoro* vztahují k vnitřnímu světu, jsou součástí japonské frazeologie (zejm. lexém *ki*) a v jistých bodech jsou s *kokoro* podobné – ve vybraných vyjádřeních dokonce zástupné a ve výkladových heslech jsou jejich významy nejednou popisovány pomocí lexému *kokoro*, ale zároveň odkazují i k fenoménům, které slovem *kokoro* popsat nelze. Srovnání konceptů a souvisejících lexémů – provedené na základě jejich výkladů a exemplifikací v japonských slovnících (zejm. DR; DS; KE; NKD), charakteristik pojmu *ki* a TAMAŠÍ dostupných v odborné literatuře (zejm. Akacuka, 1974, 1996; Fang, 2009; Jamaori, 1994; Morimoto, 1988/2015, s. 82–89, 98–105; Nakaniši, 2003, s. 87–93; Peng, 1996; Sadakata, 1994, s. 94–99; Sagara, 1995, s. 35–45; Sató, 1996; Tacukawa, 2002, s. 49–61, 213–223; Takeda, 1996; Wang, 2009; Wojciechowski, 2013) a na základě vlastního výzkumu pojmu KOKORO (Nakaya, 2017, 2019, 2020a, 2020b) – odhaluje, že kokoro je skrze svou pozici pevně spjato s tělem a s pevným skupenstvím a že samo o sobě tvar ani konkrétní podobu nemá, ale v naivních konceptualizacích je popisováno jako oblé a kulaté a jako se vyjevující prostřednictvím těla nebo *ki* (to je znatelně zachyceno ve frazeologii, zejm. příslových); naopak že *ki* je vzduch, neustálé proudění asociované s plynným skupenstvím, pára; a že tamaší je entita v člověku (za jeho života) nebo mimo něj (po jeho smrti), která je „nadýchaná jako vzduch“, vznáší se v prostoru (a světu) nebo je zhmotněná v kokoro (Morimoto, 1988/2015, s. 88).⁵

12.3. Český lexém *duše* vs. japonské lexémy *kokoro*, *tamaší* a *ki*

Je-li v češtině řeč o duši, je v japonském jazyce při volbě ekvivalentu třeba uvážit, které aspekty DUŠE jsou v příslušném kontextu v popředí. O všech třech zmíněných japonských lexémech, zejména o lexémech *kokoro* a *tamaší*, je možné uvažovat jako o (částečných) ekvivalentech českého lexému *duše*.

⁵ K lexémům *ki* a *tamaší* i ve srovnání s lexémem *kokoro* detailněji viz Nakaya, 2020a, s. 113–122.

Ve dvojjazyčných česko-japonských a japonsko-českých slovnících (ČDD, 2000; GČND, 2001; JČS, 2005; LVC-JČ, 2016) se u hesel sledovaných slov objevují dále i sinojaponské výrazy *seišin* (významově blízký slovu *kokoro*) a *reikon* (významově blízký slovu *tamaši*), ale také výrazy, které odpovídají metonymicky či metaforicky přeneseným významům českého lexému (např. *duše* ve významu „člověk“ a v japonštině mu odpovídající výraz *ningen*).

Kulturní specifickost v náhledu na vnitřní svět člověka projevující se v jazyce a na klíčových slovech, kterými je tento vnitřní svět v jednotlivých jazyčích popisován (tj. zejm. *kokoro*, *tamaši* a *ki* v japonštině, *duše*, *srdce*, *duch* v češtině, a například *heart*, *mind*, *soul*, *spirit* aj. v angličtině), zakládá obtíže spojené s překladem těchto slov do cizích jazyků. Pro překlad japonských lexémů *kokoro*, *ki* a *tamaši* i českého lexému *duše* nabízí slovníky různých jazyků sadu ekvivalentů, avšak v některých kontextech nebývá uplatněn žádný z nich. Překlad těchto obsahově hutných lexémů není ustálen na jeden ekvivalent, ale je řešen kontextově a přizpůsoben kulturnímu prostředí daného cílového jazyka.⁶ Pouhé přiřazení příslušných japonských „ekvivalentů“ českému slovu *duše* na základě slovníkových hesel je tak značně zjednodušené a v praxi (např. u studentů japonštiny) nepříliš funkční. O ekvivalenci nelze uvažovat nahodile, ale je třeba důsledně uvážit klíčové aspekty jednotlivých pojmu a potažmo fenoménů v té které kultuře – a také související kategorizaci i způsoby konceptualizace. Jako mnohem efektivnější metodologický nástroj pro sémantickou systematizaci dvojjazyčného lexikálního materiálu se zde ukazuje být srovnání lexémů a souvisejících pojmu na základě jejich vnitřní významové struktury zachycené například v podobě sémantických profilů⁷.

Sémantickou strukturou českého pojmu **DUŠE** se zabývá Vaňková, která v ní identifikuje následujících pět profilů (Vaňková, 2016, s. 277, 2018, s. 456–457):

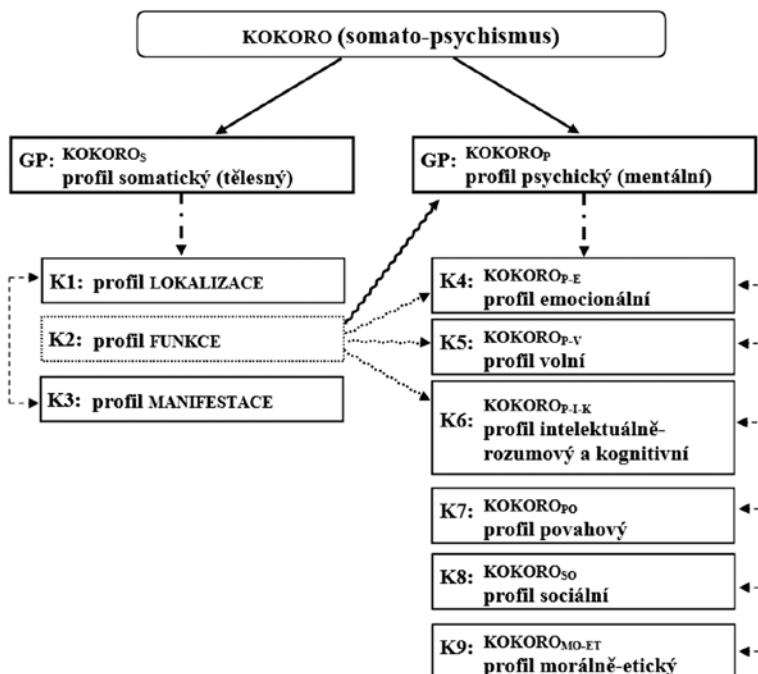
- DUŠE A) profil vitální (materiálně-fyziologický) – DUŠE JE ŽIVOT;
- DUŠE B) profil psychický – DUŠE JE PSYCHÍKA;
- DUŠE C) profil sociální – DUŠE JE LÁSKA K LÍDEM;
- DUŠE D) profil etický (morální) – DUŠE JE DOBRO V ČLOVĚKU;
- DUŠE E) profil spirituální (transcendentní) – DUŠE JE ELEMENT BOHA V ČLOVĚKU.

Ve struktuře japonského pojmu **KOKORO** jsem ve svém předchozím výzkumu (Nakaya, 2020a) rozlišila dva generální profily a devět subprofilů (Obr. 12.2).

⁶ Více ke srovnání japonských lexémů s relevantním cizojazyčným lexikem viz též Nakaya, 2019, 2020a, s. 125–135.

⁷ Ve svém výzkumu vycházím z teorie a metodologie profilování pojmu a pojetí významových (pojmových) profilů rozvíjených v pojetí lublinských etnolinguistů (zejm. Bartmiński, 2016, s. 93–98; Bartmiński & Niebrzegowska, 2007) a české antropologické lingvistiky (zejm. Čurdová, 2015; Vaňková, 2012, 2016, 2018; Vaňková & Čurdová, 2014; Vaňková & Vitkovskaya, 2014).

Jedná se o generální profil somatický KOKORO_s se subprofilem LOKALIZACE (K1), FUNKCE (K2) a MANIFESTACE (K3), které jsou úzce provázané s původními představami o umístění a funkcích kokoro v lidském těle. Dále se ve struktuře japonského pojmu jedná o generální profil psychický (mentální) KOKORO_p (původně založený v somatickém subprofilu FUNKCE). V rámci tohoto generálního profilu se vyděluje šest subprofilů: subprofilem KOKORO_{p-E} (profil emocionální, K4), KOKORO_{p-V} (profil volný, K5), KOKORO_{p-I-K} (profil intelektuálně-rozumový a kognitivní, K6), KOKORO_{p-O} (profil povahový, K7), KOKORO_{so} (profil sociální, K8), KOKORO_{MO-ET} (profil morálně-etický, K9).



Obr. 12.2: Profily japonského pojmu KOKORO

Podle toho, který významový profil českého pojmu DUŠE je v daném kontextu aktivizován, je možné volit překlad. Je-li to profil psychický (B), sociální (C) nebo etický (D), je jedním z možných překladových ekvivalentů japonské slovo *kokoro* (v jehož struktuře jsem také všechny tři zmíněné profily identifikovala), případně omezeně také sinojaponský synonymický výraz *seišin* (č. *duše, psychika*) či výraz *ki* (ten vyjma etického profilu). Jedná-li se však o diskurz, ve kterém je v popředí profil spirituální, bude lexém *duše* do japonštiny

přeložen zpravidla pomocí slova *tamaši*, případně sinojaponského *reikon* (č. *duše* ve smyslu transcendentním), jež – na rozdíl od výrazů *kokoro* a *seišin* – odkazují k „duši, která opouští tělo“. V případě profilu materiálně-fyziologického (A), v jehož struktuře jsou zahrnuty vlastnosti duše spojené s dechem, dýcháním, životem, oživujícím principem, životní energií (Vaňková, 2016, s. 277), je vhodné v japonštině uvažovat o lexému *ki* a také *tamaši*. Srovnání sledovaných lexémů s přihlédnutím k vnitřní sémantické struktuře, která byla zobrazena ve formě pojmových profilů zatím u dvou sledovaných pojmu (DUŠE a KOKORO), je shrnuto v tabulce 12.1.

Tab. 12.1: Lexém *duše* a japonské lexémy *kokoro*, *ki* a *tamaši* na základě pojmových profilů

<i>duše</i>	DUŠE A) profil vitální (materiál- ně-fyziolo- gický)	DUŠE B) profil psychický	DUŠE C) profil sociální	DUŠE D) profil etický (morální)	DUŠE E) profil spirituální (transcen- dentní)
<i>kokoro</i>	×	○	○	○	×
<i>ki</i>	○	○	○	×	?
<i>tamaši</i>	○	×	×	?	○

Během analýzy jazykového materiálu jsem vysledovala, že naopak *kokoro* lze do češtiny převádět pomocí slov *psychika*, *psýché*, *duše*, *nitro*, *srdce*, *duch* aj., a to tehdy, kdy se příslušné pojmy těmito slovy reprezentované shodují v konkrétním a aktuálně aktivizovaném profilu ve své struktuře. Pokaždé je v daném kontextu nasvícena konkrétní fazeta pojmu *kokoro* a do popředí se dostává některý z dílčích významů slova. Například u akcentovaného profilu sociálního se výrazněji uplatňuje překlad pomocí českých slov *srdce* nebo *duše*, neboť tento profil je přítomen i ve struktuře příslušných českých pojmu; při zdůraznění profilu morálně-etického na vnitřní úrovni souznam *kokoro* s určitými sémantickými polohami českého lexému *duch*; naopak v případě, kdy je v pozadí užití českého slova *duše* nasvícen spirituální/transendentní profil pojmu, nám v překladu do japonštiny lexém *kokoro* neposlouží, protože ve struktuře japonského pojmu KOKORO spirituální profil zastoupen není⁸.

⁸ K vnitřní významové struktuře a pojmovým profilům KOKORO detailněji viz Nakaya, 2020a, s. 257–261, 312–315.

12.4. Kokoro a tamaši – vztah k tělu a související časové aspekty

Jak je patrné ze sémantického srovnání příslušných japonských lexémů s českým slovem *duše*, nejbližšími ekvivalenty mu jsou *kokoro* a *tamaši*, na které se v této části studie zaměřím. Kokoro jakožto „duše“ prototypově se profilující výrazně psychofyzicky (č. *duše*, *psychika*, *psýché*, *mysl* aj.) a tamaši jakožto „duše“ prototypově se profilující spirituálně a transcendentně vykazují v jazyce patrné rozdíly v tom, jak jsou konceptualizovány.

V jazykových datech je doloženo, že tamaši transcenduje člověka a není úzce vázáno na živou a prožívající lidskou bytost; dalo by se říci, že člověka nebo entitu, do které vstupuje nebo je jí dán, oživuje a zakládá její existenci. Je to z hlediska naivní kategorizace zjednodušeně řečeno oživující složka. Zatímco kokoro je úzce vázáno na existenci těla a zakládá v člověku schopnost vnímat, (sou)cítit, prožívat atp., a analogicky k tamaši jakožto složce oživující jej můžeme označit za složku polidšťující.

Na rozdíl mezi sledovanými japonskými fenomény a souvisejícími pojmy můžeme nahlížet také z perspektivy jejich vztahu k fyzickému tělu a jeho zániku, a tedy zároveň časového hlediska. Tamaši zpravidla po smrti lidské bytosti její vnitřní svět i tělesnou schránku opouští a (v původních domácích animistických představách) následně stoupá k horám nebo do koruny stromů v horách (Jamaori, 1994, s. 196) a později se může vrodit do nového života⁹. Na fyzické tělo není navázáno, může z těla odcházet. Naopak kokoro má výrazné somatické aspekty, jak je patrné v jeho sémantické struktuře, kdy jedním z generálních profilů je právě somatický profil¹⁰. S tělem kokoro tvoří jednotu individuální živé lidské bytosti, a s její smrtí tak v naivní kategorizaci světa zaniká.¹¹ Ještě mohu doplnit, že výše zmíněné *ki*, které je ve vztahu k člověku úzce spjaté s dechem a dýcháním, po smrti z jeho těla odchází a dál proudí ve vnějším prostředí.

Z časového hlediska je tedy možné říci, že pro TAMAŠI je typický cyklický charakter, zatímco v případě KOKORO je to charakter lineární – kokoro je spojováno s žitým tělem a jeho existence kopíruje úsečku života.

⁹ Konkrétní představy o podobě existence a směřování tamaši po smrti fyzického těla se liší podle koncepcí jednotlivých náboženských tradic, a různí se také dle oblasti.

¹⁰ Přímo k tělesným aspektům kokoro blíže viz Nakaya, 2020b.

¹¹ Ve vědeckém obrazu světa je fenomén kokoro a jeho následná existence po smrti člověka stále předmětem různých dokazování.

12.5. Dynamické aspekty psychofyzického kokoro

V následující části se věnuji dynamičnosti psychofyzického kokoro na podkladě analýzy systémových a textových dat z moderní japonštiny. Jazykový materiál utvořený kolem lexému *kokoro* poskytuje cenné informace o člověku, jeho vnitřním světě a prožívání – na základě jeho sémantické analýzy tak lze rekonstruovat obraz lidské duše, psychiky člověka. Jazyková data (systémová i textová) dokládají proměny kokoro zejména v průběhu lidského života, ale v diachronní perspektivě také naznačují – a to především data textová – jaké aspekty kokoro byly/jsou v té které době i pod vlivem proměn ve společnosti v průběhu času akcentovány.

Nejprve shrnu, že slovem *kokoro* je v moderní japonštině označováno lidské nitro a psychika nebo její dílčí aspekty (např. povaha, pocit) a v příslušných (frazeologických) kolokacích a spojeních dále konkrétní psychické jevy – stavy, procesy a vlastnosti (např. velkorysost, smutek). Primárně je kokoro vztahováno k člověku jednotlivci – individuální živé (prožívající) lidské bytosti ukořtené ve světě a v různých typech vztahů a interakcí (s prostředím přírodním, kulturním, společenským, atd.). *Kokoro* se tak ponejvíce vztahuje k lidskému charakteru, identifikaci sebe sama, bytostnosti člověka, jeho individuální emocionalitě a kognitivitě, ale i morálce a sociálnímu cítění.

12.5.1. K proměnám kokoro v průběhu lidského života

V analyzovaných jazykových datech je výrazně doložena dynamika kokoro v průběhu plynutí lidského života. V případě kokoro se jedná jak o danosti vyznačující se do značné míry statickým charakterem – to, co je člověku vrozené a dané, ale zároveň možné například výchovou a vzděláním kultivovat, pěstovat či usměrňovat (zejm. povahové vlastnosti, osobnostní rysy, sklony); tak o dynamicky se proměňující jsoucno. Ze zkoumaného materiálu a kontextů se ukazuje, že proměny v kokoro a prostřednictvím kokoro vyvstávají na základě existence člověka a jeho žití ve světě a ve společnosti. Dochází k nim například působením podnětů přicházejících ze světa vně člověka. Ty do něj vstupují typicky skrze jeho smysly (např. různé formy umění, slova, hudba, zvuky, obrazy, scenérie) a působí přímo na jeho podstatu (samo kokoro). Na základě těchto přímých podnětů a samotné existence člověka ve světě se jeho psychika dynamicky proměňuje a generují se konkrétní city, pocity, myšlenky, záměry, činy, atd.

V analyzovaném materiálu jsem vysledovala, že popsána dynamika kokoro se proměňuje jak na vertikální ose – od poloh neutrálních do poloh plusových, vnímaných pozitivně (např. kladně hodnocené emoce, stavy myslí) a poloh minusových, vnímaných negativně (např. nežádoucí, nelibé emoce, rozpoložení). Tyto proměny jsou z časového hlediska většinou dočasného charakteru. Dynamika kokoro se však proměňuje také po ose horizontální, která sleduje bytí člověka lineárně v průběhu jeho života (jde např. o vývoj jeho povahy,

osobnosti, mentálního stavu). Tyto proměny představují vývoj odehrávající se pod vlivem žití a fungování člověka ve světě a ve společnosti, ale i pod vlivem jeho dospívání a životních zkušeností. Konkrétně se jedná o uvědomění si vlastního kokoro v období útlého věku, postupné nabývání povědomí o světě, kultivaci kokoro prostřednictvím výchovy, vzdělání, ale v průběhu života nebo na základě existence ve společnosti také o určitou únavu nebo nemoci kokoro vedoucí následně k péči, potřebě až nutnosti jeho sycení či přímo k léčbě.

12.5.2. K proměnám kokoro v průběhu vývoje japonské společnosti (první poznámky)

Prostřednictvím analýzy jazykového materiálu i studia související sekundární literatury jsem měla také možnost v základních obrysech sledovat, které aspekty kokoro byly anebo jsou na základě změn ve společnosti zdůrazňovány, vyzdvihovány a ceněny v určitém období.

V případě pojmu *kokoro* je možné konstatovat, že na jeho utváření a vlastně na utváření celého konceptu *VNÍTŘNÍHO SVĚTA*, který vyrůstá z domácí japonské tradice, mělo zároveň vliv tradiční východoasijské, zejména čínské myšlení a také buddhismus. Staré japonské slovo *kokoro* a japonská slovní zásoba kolem něj utvořená jsou silně spojovány s domácí japonskou kulturní tradicí a japonským myšlením/cítěním, nicméně i na budování japonské slovní zásoby mělo vliv čínské myšlení, který se projevil i ve významech slova *kokoro* a s ním spojeném lexiku.

Na základě textových dat jsem z diachronní perspektivy vysledovala následující akcenty v pojímání kokoro. První linií je poetická, která je spjatá s domácí japonskou tradicí a která reflektuje lidské city a prožívání. V popředí je zde emocionální profil sledovaného pojmu. Již v klasické japonské poezii období Heian (794–1185) je lexém *kokoro* velmi exponovaný a odkazuje se jím k nejrůznějším pocitům a niterným stavům člověka. Konceptualizace daných cílových oblastí spojených zejména s prožíváním, cítěním, vnímavostí, citovostí, emoce mi atd., doložená v japonské poezii, se uskutečňuje na základě domácí myšlenkové tradice provázané s šintó, úctou a citlivostí k přírodě.

Druhá výrazná linie je buddhisticko-konfuciánská, která je silně spjatá s kultivací ducha, duševním postojem, atp. Zejména v textech japonského středověku spojených s buddhismem a zenovým učením, ale i konfucianismem, se *kokoro* objevuje v souvislosti s tématy, jako je kultivace ducha, kýžené rozpoložení mysli, vnitřní vyrovnanost, sebekontrola, morálka, atp., a to jak ve vztahu k zenovým meditacím, cestě k osvícení, tak i ve vztahu k duševnímu rozpoložení správného bojovníka (cesta samuraje *bušidó*).

Na pojetí kokoro doložené v jazyce mělo následně vliv i vědecké poznání ze Západu, které se mezi japonské učence dostávalo v období Edo (1603–1867), ale běžnému japonskému obyvatelstvu začalo být přístupné až od období Meidži (1868–1912). S tím, jak se do Japonska dostávalo západní myšlení a vědecké

poznatky, se tak v japonském jazyce začínají například objevovat frazémy s bázovým slovem *atama* (č. *hlava*) – právě hlavě jsou přisuzovány rozumově-intelektuální aspekty, zatímco kokoro je postupně spojováno zejména s aspekty emocionálními. Později, v období Meidži se i pod vlivem západních konceptů dostává kokoro výrazně do souvislosti také se svědomím a aspekty morálními.

V průběhu 20. století a zejména v současnosti lze – pravděpodobně i vlivem sbližování lidí z různých kultur mluvících různými jazyky – navíc uvažovat i o tom, že na novodobé trendy v užívání lexému *kokoro* mají jistý vliv i západní koncepty (např. anglické *HEART* a *SPIRIT*) a slova, jimiž jsou tyto koncepty v příslušných jazyčích reprezentovány.

Dále se v textech na vysoké exponovanosti lexému *kokoro* a obsahů jeho prostřednictvím sdělovaných také ukázalo, že od konce 20. století jsou na pozadí úpadku morálky, ztráty tradičních hodnot, zvyšující se pracovní zátěže, narůstajícího stresu a počtu psychických onemocnění v soudobé japonské společnosti (znovu) vyzdvihovány morálně-etické hodnoty a že mezi aktuální téma patří otázky duševního zdraví a péče o něj, i otázky psychické kondice osob a také mezilidské vztahy. Do popředí se tak více dostávají i profily sociální a morálně-etický.

12.6. Závěr

Japonská i sinojaponská slovní zásoba zahrnuje několik výrazů, které pojmenovávají nebo odkazují k fenoménům nehmotné části lidské bytosti, k jejímu vnitřnímu světu. Naivní obraz¹² jednotlivých klíčových fenoménů a jejich jazykově-kulturní stereotyp je možné rekonstruovat na základě analýzy jazykových dat přirozeného jazyka vztahujících se k lexikálním reprezentantům těchto pojmu. Pokud v japonském kontextu hovoříme o „duši“, připadají v úvahu zejména dvě pojmenování. Jedním je *kokoro*, které odkazuje k „duši“ profilující se výrazně psychofyzicky. Druhým je výraz *tamaši*, který odkazuje k „duši“ profilující se transcendentně. „Duše“ kokoro je spojována s existencí fyzického těla, je centrem prožívání a cítění žijícího člověka, jeho nitrem, a z časového hlediska se vyznačuje linearitou – konečností. Na „duši“ tamaši můžeme naopak nahlížet jako na duši věčnou, která je schopna existence v různých podobách i po smrti těla a má výrazně cyklický charakter. V naivních konceptualizacích je „duše“ tamaši elementem, který tělo či věc (hmotu) oživuje.

Ve své studii jsem se dále zaměřila na dynamické aspekty „duše“ kokoro, a to jak ve vztahu k člověku jako jednotlivci v průběhu jeho života, kde můžeme

¹² Označení *naivní* (nebo též *lidový*) obraz odkazuje k jazykovému obrazu světa, který představuje obraz běžný, rekonstruovatelný z přirozeného jazyka a reflektující základní lidskou zkušenosť. Ten je odlišný například od obrazu vědeckého, který se rekonstruuje z vědeckého (tj. objektivního) jazyka (Bartmiński, 2016, s. 17–18, 28; Vaňková aj., 2005, s. 56–58).

pozorovat dynamičnost na ose horizontální i vertikální, tak zatím jen v základním přehledu i ve vztahu k reflexi a profilování kokoro v různých obdobích vývoje japonské společnosti. Zde jsem kromě poetické roviny spjaté s domácí japonskou tradicí a reflektující lidské city a prožívání identifikovala i buddhisticko-konfuciánskou rovinu, kde je kokoro spojováno ponejvíce s kultivací ducha, sebekontrolou, rozpoložením mysli, atp. KOKORO se v průběhu vývoje japonské společnosti profiluje různými směry a akcentovány jsou v nich jeho rozlišné dimenze.

V následujícím výzkumu bude pro ještě adekvátnější mezijazykové (mezikulturní) srovnání nutné zachytit v podobě sémantických profilů vnitřní významovou strukturu i ostatních diskutovaných pojmu, zejm. TAMAŠÍ a kí. Ve vztahu k časovosti a naznačené linearitě a cyklicitě ústředních japonských pojmu bude dále přínosné rozšířit výstupy z analýzy jazykových dat o pohledy reflektované v textech souvisejících s japonským myšlením a náboženstvím, zejm. v domácí tradici šintó a v buddhismu, jakož i o data empirická získaná při dotazníkovém šetření mezi rodilými mluvčími japonštiny.

Zkratky (prameny)

BCCWJ – *Gendai nihongo kakikotoba kinkó kópasu* (NINJAL, b.r.).
 ČDD – Čekogo daidžiten: Rómadži-cuki (Kikuči, 2000).
 DR – *Daidžirin* (Macumura, b.r.).
 DS – *Dedžitaru daidžisen* (Ikegami, Kaneda, & Sugasaki, b.r.).
 GČND – *Gendai čekogo-nihongo džiten* (Kobajaši & Kuwahara, 2001).
 JČS – *Japonsko-český slovník* (Krouský & Šilar, 2005).
 KE – *Kódžien: Gjakuhiki kensaku taió*, 2008–2011.
 LVS-JČ – *Japonsko-český, česko-japonský velký slovník*, 2016.
 NKD – *Nihon kokugo daidžiten*, 2000–2002.

Bibliografie

Akacuka, J. (1974). „Ki“ no kózó. Kódanša.
 Akacuka, J. (1996). Nihon ni okeru „ki“ no rekiši – bungeišakaigakuteki na ičikosacu to šite. *Nihongogaku*, 15(7), 9–19.
 Bartmiński, J. (2016). *Jazyk v kontextu kultury: Dvanáct statí z lublinské kognitivní etnolinguistiky* (I. Vaňková, Přel.). Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum.

Bartmiński, J., & Niebrzegowska, S. (2007). Profily a subjektová interpretace světa (D. Lehárová & I. Vaňková, Přel.). *Slово a smysl*, 4(8), 310–319.

Čurdová, V. (2015). Teorie významových profilů a výzkum somatismů v češtině. *Jazykovědné aktuality*, 52(1-2), 4–13.

Fang, X. (2009). Nihongo to čúgokugo ni okeru „ki“ no hikaku: Kihongi, imi ka-kučó, bunka no kanten kara. *Hikaku bunka kenkýu*, 88, 97–107.

Gendai nihongo kakikotoba kinkó kópasu [The Balanced Corpus of Contemporary Written Japanese] [BCCWJ]. (b.r.). Kokuricu kokugo kenkjúdžo [National Institute for Japanese Language and Linguistics]. Dostupné 25. května 2021, z <https://chunagon.ninjal.ac.jp/>.

Ikegami, A., Kaneda, H., & Sugisaki, K. aj. (Eds.). (b.r.). *Dedžitaru daidžisen* [DS]. Šógakukan. Dostupné 17. března 2021, z <https://kotobank.jp/dictionary/daijisen/>.

Jamaori, T. (1994). Reiniku nigen to shinšin ičigen. In J. Maki (Ed.), *Kokoro to wa?* (s. 195–199). Džintai kagaku-kai.

Japonsko-český, česko-japonský velký slovník [LVS-JČ]. (2016). Lingea.

Johnson, M. (1990). *The body in the mind: The bodily basis of meaning, imagination, and reason*. University of Chicago Press.

Kikuči, M. (Ed.). (2000). *Čekogo daidžiten: Rómadži-cuki* [ČDD]. Takeda šoten.

Kobajaši, M., & Kuwahara, F. (Eds.). (2001). *Gendai čekogo-nihongo džiten* [GČND]. Daigaku šorin.

Kódžien: *Gjakuhiki kensaku taió* [KE] (6. vyd.). (2008–2011). [elektronický slovník Casio XD-D10000]. Iwanami šoten.

Krouský, I., & Šilar, F. (2005). *Japonsko-český slovník* [JČS]. Leda.

Lakoff, G. (1987). *Women, fire and dangerous things: What categories reveal about the mind*. University of Chicago Press.

Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Methapors we live by*. University of Chicago Press.

Macumura, A. (Ed.). (b.r.). *Daidžirin* [DR] (3. vyd.). Sanseidó. Dostupné 15. října 2019, z <https://kotobank.jp/dictionary/daijirin/>

Morimoto, T. (2015). *Nihongo omote to ura* (32. vyd.). Šinčóša. (Reprint z *Nihongo omote to ura*, 1988, Šinčóša).

Nakaniši, S. (2003). *Hiragana de jomeba wakaru nihongo*. Šinčóša.

Nakaya, T. (2017). Japonský mentální prostor KOKORO a jeho obraz v poezii. In I. Vaňková, V. Vodrážková, & R. Zbořilová (Eds.), *Horizonty kognitivně-kulturní lingvistiky. Schémata a stereotypy v mlovených a znakových jazycích* (s. 98–109). Filozofická fakulta Univerzita Karlova.

Nakaya, T. (2019). The Japanese concept KOKORO and its axiological aspects in the discourse of moral education. *Adeptus*, 2019(13), Article 1651. <https://doi.org/10.11649/a.1651>

Nakaya, T. (2020a). *Rekonstrukce jazykového obrazu kokoro prostřednictvím kognitivně-sémantické analýzy* [Disertační práce]. Univerzita Palackého, Filozofická fakulta.

Nakaya, T. (2020b). Tělesné aspekty japonského pojmu KOKORO ve světle dat systémových a textových. Od „somato-psychismu“ k „psychismu“ somatické povahy. In I. Vaňková (Ed.), *Horizonty kognitivně-kulturní lingvistiky 3: Tělo a tělesnost v jazykových a kulturních konceptualizacích* (s. 67–78). Filozofická fakulta Univerzita Karlova.

Nihon kokugo daidžiten [NKD] (Vol. 5; 2. vyd.). (2000–2002). Šögakukan.

Peng, F. (1996). „Ki“ „kikubari hjógen“ o megutte. *Nihongogaku*, 15(7), 76–83.

Sadakata, A. (1994). „Kokoro“ o megutte. In J. Maki (Ed.), *Kokoro to wa?* (s. 87–99). Džintai kagaku-kai.

Sagara, T. (1995). *Ičigo no džiten – kokoro*. Sanseidó.

Sató, K. (1996). *Ičigo no džiten – ki*. Sanseidó.

Tacukawa, Š. (2002). *Karadakotoba: Nihongo kara jomitoku šintai*. Hajakawa-šobó.

Takeda, K. (1996). „Ki“ no gengi to „ki“ no šisó no seircu. *Nihongogaku*, 15(7), 20–28.

Vaňková, I. (2007). *Nádoba plná řeči: Člověk, řeč a přirozený svět*. Karolinum.

Vaňková, I. (2012). Tělesnost a studium somatismů v perspektivě antropologické lingvistiky. In I. Vaňková & J. Wiendl (Eds.), *Tělo, smysly, emoce v jazyce a literatuře* (s. 63–77). Univerzita Karlova, Filozofická fakulta.

Vaňková, I. (2016). Duše v českém jazykovém obrazu světa: Kontexty, významy, konceptualizace (První poznámky). In E. Małowska & D. Pazio-Włazłowska (Eds.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: Vol. 1. Dusza w oczach świata* (s. 271–286). Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk; Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

Vaňková, I. (2018). Nezaprodám duši svou. Duše jako hodnota: K etickému profilu duše v češtině. In E. Małowska, J. Jurewicz, & D. Pazio-Włazłowska (Eds.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: Vol. 3. Aksjosfera duszy – dusza w aksjosferze* (s. 453–483). Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk; Fundacja Sławistyczna.

Vaňková, I., & Čurdová, V. (2014). Čelem k teorii pojmových profilů: Nové možnosti slovníkového výkladu somatismů. *Didaktické studie*, 6(1), 66–78.

Vaňková, I., & Vítkovskaya, V. (2014). Hlava: Profily, subprofile, konceptuální schémata (Český somatismus v částečném porovnání s rušinou). *Didaktické studie*, 6(1), 79–88.

Vaňková, I., Nebeská, I., Saicová Římalová, L., & Šlédrová, J. (2005). *Co na srdeci, to na jazyku: Kapitoly z kognitivní lingvistiky*. Nakladatelství Karolinum.

Wang, J. (2009). Nihongo no „kokoro“ ni kan suru kan’jó hjógen no imi bunseki: „Ki“ o fukumu kan’jó hjógen to no taihi o cùdžite. *Ningen bunka kenkjúka nenpó*, 24, 37–50.

Wojciechowski, B. T. (2013). *Dekodowanie ki: Językowa wizja świata wewnętrznego człowieka w japońsku*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

On the Japanese “Soul” from the Semantic and Temporal Perspective Focusing on the Dynamic Aspects of Kokoro

Summary

With regard to the concept of the soul, in the Japanese context we primarily consider two concepts: TAMASHÍ (the soul understood transcendentally) and KOKORO (the soul understood psychophysically – the psyche). The differences between the two concepts are also manifested in terms of time, and evidence of this can be traced in language as well. The introductory part of this study presents the Japanese concepts TAMASHÍ and KOKORO and the basic differences between them in terms of temporality – linearity and cyclicity. This part focuses on the connection of both phenomena with the human being, his or her body and death. From there, the study proceeds to discuss the dynamics of the psychophysical KOKORO on the basis of a cognitive semantic analysis of systemic (especially phraseological) and textual data from modern Japanese. The analysed data mainly reveal the changes of KOKORO along the vertical and horizontal axes during the human life span, but they also indicate which aspects of KOKORO were/are emphasised in a given period of time under the influence of societal changes.

Keywords: temporal aspects of Japanese “soul”, dynamics of the psychophysical KOKORO, Japanese concepts TAMASHÍ and KOKORO, semantic profiles of Japanese “soul”, inner world in Japanese

Część trzecia

Teraźniejszość i wieczność
w pojmowaniu duszy w języku
i kulturze tradycyjnej, w folklorze,
obrzędach, rytuałach i wierzeniach

Rozdział 13

Душа в этиологических легендах восточных славян

Галина Кабакова

Sorbonne-Université, Paris, France

e-mail: galina.kabakova@sorbonne-universite.fr

Резюме

Этиологический корпус во многом опирается на народную Библию, поэтому душа занимает в нем значительное место. Мы рассмотрим несколько сюжетов, связанных с душой.

1. Макрокосм и микрокосм тела: место души. В апокрифических сказаниях и «Голубиной книге» первый человек создается Богом из природных элементов, и только душа исходит напрямую от Бога.
2. В другом варианте, представленном в «Повести временных лет» и фольклорной традиции русских и украинцев, возникает дуалистическая схема, при которой тело создается чертом, но душа всегда имеет божественное происхождение.
3. Сотворение человека: от бездыханного тела к живому человеку. Этап наделения душой оказывается наиболее опасным, поскольку именно в этот момент перво человек оказывается жертвой нечистого духа.
4. Человеческая душа после смерти продолжает жить и может дать начало новому творению: птице (аист, дятел); цветку; звездам; ветрам.
5. Наконец, важной темой предстает путь души после смерти и ее последнее пристанище, и в этой связи легенды упоминают разные небесные объекты: радугу, созвездия, луну.

Мы остановимся также на проблемах, которые возникают в связи с душой в этом корпусе текстов: есть ли у животных душа; какова душа у представителей разных профессий, религий и этносов.

Ключевые слова: душа, народная сказка, метемпсихоз, этиология

На первых двух конференциях, посвященных душе, я выступала с докладами по славянской терминологии, связанной с душой. На этот раз я собираюсь обратиться к иному материалу, а именно этиологическим восточнославянским сказкам и легендам, сбору, публикации и изучению которых я занимаюсь последние двадцать лет¹.

Европейский этиологический корпус во многом вписывается в народную Библию, поэтому душа занимает в нем значительное место. Я рассмотрю несколько сюжетов, связанных с душой, которые бытовали и бытуют в устной традиции восточных славян.

В целом этиологические сказки и легенды следуют за Библией и ее апокрифическими вариантами, поэтому процесс сотворения человека описывается так, как он предстает в 1 и 2 главе Бытия. Так, во 2 главе упоминается создание Богом человека из праха земного, в который он вдохнул «дыхание жизни, и стал человек душою живою». В маргинальной традиции русских старожилов с. Устье в Якутии упоминается первая попытка Бога сделать пару людей из камней. Однако он не сумел вложить в них душу, поэтому выбрал себе более подходящий материал – глину (УИМ, 2014, с. 263–264).

Первый сюжет связан с дуалистическим принципом сотворения человека, который, вероятно, имеет манихейские корни.

В «Повести временных лет» (ХII в.) в уста ярославских волхвов вкладывается дуалистическая версия распределения обязанностей (1071 г.): «И распрыся Сотона с Богомъ, кому в немъ створити человѣка. И створи дьяволъ человѣка, а Богъ душу во нь вложи. Тѣм же, аще умреть человѣкъ, в землю идеть тѣло, а душа к Богу» (ПВЛ, 1950, с. 118).

В фольклорных записях XIX–XXI вв. также встречаются подобного рода варианты, причем вместо Бога можно встретить Иисуса, который тоже выступает в роли demiourga. При этом сотворение человека оказывается вызовом, позволяющим дьяволу в очередной раз помериться силами с Богом. Подобный сюжет фигурирует в Указателе сказок Аарне–Томпсона–Утера [АТУ] под номером 773 «Соперничество Бога и дьявола». Как и в «Повести временных лет», идея творения первочеловека приписывается не Богу, а его противнику:

Шол по земле Господь Бог, а с ним дьявол. Ну, тот, который людей сомущает, и здумал он и Бога сомустить. И так и шли они. Им на путе стречатца куча земли. «Кто, – говорит дьявол, – из нас сильне, ты али я, покажем свою силу». Взял землицы, плунул на нее, в руках повалял и сделал вроде как статуй, человека обрисовал. «Вот видишь, он на меня находит (похож)», – говорит дьявол Иисусу Христу. Ну, подошел Иисус Христос к етой статуе. А она на полу

¹ Результатом этой работы стала издательская серия «Aux origines du monde» в издательстве Flies France, целиком посвященная этиологии народов мира (47 томов, опубликованных в 1998–2020 гг.), а также (ВЭСЛ, 2019; УИМ, 2014).

лёжит. Дьявол не мог ее уставить, чтоб стояла. Так подошел Иисус Христос, взял капочку самую земли на ладонь, на руку-то, маленько слюней спустил, размешал эту грязь, да по губам и помазал этому-то статую. Потом в лицо дунул – дух доспел. Статуй-то и оживел, стал, поднялся и пошол.

Дьявол-то улетел. Тело-то в нас дьяволово, от земли, а душа-то Богова. Она всегда и после смерти уходит к нему обратно на небо (д. Ярки Пинчутской вол. Енисейской губ., зап. 1911 г.) (УИМ, 2014, сс. 229–230).

Подобного рода легенды, призванные объяснить изначальную ди-хотомую человеческого существа, записывались также на юге России и в Беларуси.

Творение может происходить и без участия Сатаны: Бог рисует или лепит человека, или сразу пару людей и оживляет их своим духом. Важно подчеркнуть, что дух и душа выступают в данных текстах как синонимы, если речь идет о человеке. Особняком стоит белорусский текст из Минской губернии, где черт, подражая Богу, дышит на человека, погруженного в сон, и таким способом в него входит злой дух (Шейн, 1902, с. 314). В результате у человека возникает некая двойная душа.

Параллельно с дуалистической концепцией сотворения человека в устную традицию проникла книжная, восходящая к апокрифам: «Книге Еноха», «Беседе трех святителей», «От колика части сотвори Бог Адама», «Вопросы, от скольких частей создан был Адам». В соответствии с этой концепцией византийского происхождения (Turdeanu, 1981, сс. 403–435) первый человек создается Богом из природных элементов. С разными вариациями она сохранилась в устных пересказах и в духовном стихе о «Голубиной книге»². Количество и набор элементов может варьироваться, их может быть девять, восемь или семь, что характерно для книжной традиции, или меньше. Если в апокрифах дыхание и душа выступают как единый «орган», то в устных пересказах они могут разделяться. Обе версии сотворения человека могут соединяться в одном тексте, как, например, в легенде из Енисейской губ., что создает нестыковку в связи с мотивом введения души:

Бог сотворил человека Адама из девяти частей: тело – от земли, кость – от камня, кровь – от огня, волосы – от дерева, дыхания – от ветра, зрение – от солнца, мысль – от облака, речь – от моря и душа – от Бога; величиною человек был создан в 15 локот. Когда Бог образовал человека и оставил его без души до другого дня, тогда дьявол пришел к бездушному телу и своими пальцами истыкал его. Пришел Господь с душою и, увидав, что тело Адамово истыкано, сказал: «Зачем ты, дьявол, надругаешься над моим созданием?» – «Это, Господи, я вкладываю в него болезни, чтобы он тебя не забывал...».

² «Голубиная книга» – духовный стих, описывающий возникновение мира из тела Господа, творение человека и социума, борьбу Правды и Кривды в мире. Кроме того, в вопросно-ответной форме дается ценностная картина мира, поэтому многие исследователи считают, что стих должен был бы называться «Глубинная книга»

И вложил Бог душу в тело Адамово (Ловцы, Зарайского уезда Рязанской губ.) (УИМ, 2014, сс. 230–231).

Эта версия книжного происхождения продолжает бытовать и сегодня в устной традиции.

Сотворение мужчины и женщины в соответствии с главой 2 Бытия происходило в два этапа: Бог создал Адама, а затем из его ребра Еву. Но ни в Библии, ни в апокрифах ничего не сказано о женской душе, поэтому рассказчики строят свои гипотезы относительно природы женской души, которая, как и тело, представляется «вторичным» относительно божественного первочеловека созданием.

В некоторых текстах сотворение женщины идет по тому же сценарию, что и сотворение Адама:

Вот Господь нарисовал на земле, на песке человека. Вдунул в него, вдохнул и вдунул душу, в нас дох Господа Бога. Вдунул душу и стал живой человек, с живою душой. И этому человеку дал имя Адам. Вот и Адам стал живой душой, как всё равно что...

Потом время несколько прошло, Господь и говорит: «Давай, – говорит, – сделаем ему помощника, ему одному человеку скучно на земле». Вот он сделал, Адама засыпал Господь, нарисовал женщину, у Адама вынул ребро от Адама, и женщину тоже это ребро вставил и вдунул вдух, и сделалась женщина живою душою. И вот он Адаму передал эту женщину и сказал: «Вот я тебе сделал жену, назови ей имя». (д. Ловзаньга Каргопольского р-на Архангельской обл., зап. 1999 г.) (УИМ, 2014, сс. 233–234).

<...> Так как Бог сделал Еву из ребра, то есть из тела, из плоти, которая грешная была, которая от Сатаныила, а не из души Адама, которая от Бога, то поэтому Ева и согрешила потом. Грех в ней, можно сказать, с самого начала зарожден был, причем самим Богом, он ведь решил ее сделать из адамова ребра. (Станица Троицкая Сунженской вол. Терской обл.) (УИМ, 2014, сс. 52–53).

Душа мужчины праведная, ее дал сам Бог, а душа женщины неправедная, она – примесь к душе мужчины (Власова, 2012, с. 394).

Еще более проблематичным оказывается наличие души у людей другой национальности, конфессии или социальной категории, о чем писала О.В. Белова (Белова, 2018), и у животных. Тема эта возникает нечасто, тем более следует остановиться на тех редких текстах, где она присутствует.

По карпатской легенде, Бог в ответ на жалобы крестьян на жизнь вытесал из поленьев панов и вдохнул в них свинью душу. В помощь им он превратил собак в гайдамаков:

За старих часів люди жили в гаразді. Айбо почали ремствувати на бога, що їм погано живеться, бо в зимі студено, в літі дощ паде. Бог як то почув – розсердився: «Ви ще не знаєте, що таке біда. Та відтепер будете знати!» Узяв дубових ковбанів та натесав з них панів. У кожного пана вдихнув свинську душу. Пани люблять їсти, черево кохати, а робити нічого не знають.

Ще бог увидів псів і перетворив їх на гайдуків, аби панів стороожили та простили людей на них заставляли робити.

Пани з гайдуками запровадили панщину. І тоді люди узнали, що таке біда (І. Сенька & В. Сенька, 1988, с. 57).

Этот текст интересен во многих отношениях. Во-первых, он упоминает свинью душу, о которой ничего не известно, поскольку ни в сказках, ни в иных жанрах она не упоминается. Вообще вопрос, имеют ли животные душу, остается открытым. Если по мнению некоторых, все живые существа наделены душой, то для других, у животных не душа, а пара (Гура, 1997, с. 49). Как представляется, речь идет скорее о негативной оценке души, чем о реальной принадлежности души именно свинье, животному символически очень отмеченному, особенно в украинской традиции.

Во-вторых, превращение животного в человека – случай уникальный в этиологическом корпусе, и означает оно то же самое, что и упоминание свиной души: гайдамаки не настоящие люди, а псы-оборотни.

В этом связи показательна легенда о судьбе людей, пожелавших остаться вне религии и превратившихся в «тайных», невидимых лесовых, т.е. живущих по лесам, людей. Она вписывается в сказочный сюжет «Бог раздает дары и судьбы», где, как правило, речь идет о судьбах разных народов (Кабакова, 2019, сс. 38–45).

В начале Господь сотворил только два человека. И вот, когда от этих двух человек люди размножились до семидесяти семи пар, Господь призвал их к себе, создал семьдесят семь вер и приказал каждой паре выбирать себе ту веру, которая больше нравится. Подошла первая пара и выбрала веру, от этой пары произошли, положим, мы – русские. Затем другая пара, от этой, положим, произошли французы, затем немцы, англичане и т.д.; идут одна пара за другой, выбирают веру и обещают исполнять ее закон. Так-то подошли семьдесят пар, а семь пар остановились подальше от Бога и не хотят подойти к нему. «Что же вы остановились? Подходите и выбирайте себе веру», – сказал им Господь. «Нам не надо никакой веры, ведь ты требуешь, чтобы люди, которые примут веру, приняли бы и ее законы; мы же не хотим знать никаких законов, а желаем жить по своей воле», – отвечали они Богу. «Если вы не хотите принимать веры и закона, то не нужна вам и душа», – сказал Господь. И отнял у них Бог душу, а чтобы они не могли смешиваться с настоящими людьми, сделал их невидимыми (Д. Лазенок Дуловской вол. Жиздринского у. Калужской губ., 1900 г.) (УИМ, 2014, сс. 66–68).

Итак, этническое отождествляется с конфессиональным, а желание остаться вне религии приводит по логике сказки к исключению из человеческого сообщества и к переходу в статус нечистой силы.

Как известно, самое большое число этиологий в европейской традиции посвящено происхождению животных. Славянский корпус также содержит множество текстов, объясняющих происхождение животных, разные черты их поведения и общую оценку. Эти характеристики

связаны с тем, кто их создал, при каких обстоятельствах и с какой целью. Так, по одной из русских версий, медведь стал результатом дуалистического процесса творения:

Когда сотворен был мир, сделан был и человек. А сила была хорошая и плохая, Бог и черт. Оба человека сделали – но Бог вдохнул человеку душу, а черту не одушевить евого. Что делать? Чтобы не было чертова творения, Бог чертова человека одушевил медведем. И правда, у медведя с человеком много схожего! (Новгородская обл.) (УИМ, 2014, с. 104).

Это предполагаемое родство человека с медведем объясняет и широко распространенный запрет есть медвежатину. Кроме медведя присутствие души признают и за домашними животными: кошкой и собакой. Однако отношение к ним двойственное. Мотивировкой положительной или отрицательной оценки этих животных служат ссылки к разным этиологическим сюжетам. Так, сказочный сюжет ATU 825 «Черт в Новом ковчеге» объясняет, почему к кошке и собаке относятся по-разному:

Окаянному нужно было потопить ковчег; и вот когда вода глубоко покрыла всю землю, окаянный вошел в собаку, собака чихнула и вычихнула мышь, мышь стала грызть дно ковчега; увидел это лев-звирь и чихнул и вычихнул кошку. Кошка съела мышь, и не погиб ковчег. Поэтому собака – животное нечистое: душа у неё поганая, в ней был нечистый бес, и ее в церковь Божию нельзя пускать. У кошки же душа чистая, а поэтому и в церковь Божию еепускают (Тотемский у. Вологодской губ., 1898 г.) (УИМ, 2014, сс. 131–132).

Кроме того, кошке приписывается психопомпная роль. Именно она, как считают, встречает душу умершего на том свете. Собаку же считают нечистой еще и потому, что она продалась дьяволу за шубу и подпустила его к бездыханному телу Адама.

Но в другом не менее популярном сюжете «Преступление против хлеба» Бог оставляет колосья для «души» собаки и кота³, поэтому и человек сумел выжить благодаря собачьей и кошачьей доли (Гродненская обл.) (Баганева, 2015, с. 178).

Целая группа легенд объясняет происхождение животных из людей, наказанных за грехи. Это относится прежде всего к аисту, наиболее близкой, как полагают, к человеку птице. Украинцы и белорусы считают, что аист – это душа человека, искупающего грехи.

Буцян имеет душу, как и человек; прежде был человеком и имел свою хату; Бог дал ему крепко завязанный мешок и велел снести в болото закопать там в яму, но не смотреть, что в мешке; буцян посмотрел: из мешка поползли змеи, вужаки, лягушки, ящерки; Бог за это сделал его с женою птицами

³ «Гэта ўсё – душы, усе яны даўжны жыць на съвеце. А раз вы такія жадныя, то зністожу Я ваша жыта. А катам і сабакам пакіну, патаму што іхна душа мала прынімае пітанія. А чалавек – многа яму нада, і вон ён ужо жаднічае, штоб і катоў-сабак не было» (Баганева, 2015, с. 178).

и велел ловить и есть гадов; душа у буцяна осталась и он мстит за убийство своего товарища пожаром (Суражский у. Витебской губ.) (Зеленин, 1914, с. 135).

Присутствие души грешника подозревают и в дятле, что служит объяснением запрета на его потребление (Подолье) (Гура, 1997, сс. 711–712). Вообще птица – самый традиционный образ души в народных представлениях. Так, в жаворонках, прилетающих на Сорок мучеников (9 марта), видят души предков, навещающих весной родную ниву (укр.), в ласточке, залетевшей на свадьбу – душу умершего родственника (бел.), и т. д., что можно истолковать как следы метемпсихоза.

С Античности мотив души, как в случае Филиимона и Бавкиды, превратившейся в растение, присутствует во многих традициях мира. У славян он также возникает в этиологических легендах: благородный герой становится полезным или приятным для глаз и обоняния растением. Души казаков, погибших на чужбине, стали цветами ломоносом (клематисом), и Бог снизошел к их просьбе и вернул их на Украину, где девушки плетут из него венки (Херсонская губ.) (ВЭСЛ, 2019, с. 379). Душа девушки, взятой в плен сначала «литвой», а потом татарами, после смерти прорастает гречихой, и нищие паломники срывают ее и приносят с собой на родину (Курская губ.) (УИМ, 2014, с. 53).

В этом ряду интересна судьба тимьяна (чабреца). У русинов Словакии местное название – *материна душка* – объясняют тем, что растением стала умершая мать. Валерия Колосова убедительно показала, как это название, а также родственные ему названия в славянских языках вроде бел. *мацерянка* (Гродн.), *мацердушка* (Минск.), укр. *чепчик-матерзанка*, русин. *материнка*, пол. *macierza duszka*, чеш. *materi douška*, рус. *materduszka*, *matkina duška*, луж. *babduška*, сербх. *мајкина душица*, материна душа, чеш. *materi duška*, болг. *майчина душица*, материна душица, материка, матерка, сербх. *матерка*, материнка, *мајчина душица* являются переводом латинского названия *matris animula*, возникшего еще в VII веке. Это заимствованное название породило сказки, его истолковывающие. Так, у сербов, чехов и словаков дети плакали на могиле матери, и она из сочувствия к их скорби проросла этим растением. Однако важно и взаимодействие с семантикой благовония, которое отражается и такими названиями растения, как *духи* (Колосова, 2009, сс. 82–83).

Сходные легенды об инобытии души могут рассказываться и о небесных телах. На юге Украины *vіз*, т.е. Большая медведица – это семья душ людей, которых спасла от жажды девушка, дав им напиться. Восьмая звезда – это душа собаки, опрокинувшей уже почти пустой кувшин (Екатеринославская губ.) (ВЭСЛ, 2019, с. 45).

Но чаще встречаются объяснения, связанные не столько с появлением того или иного объекта, сколько с его участием в судьбе души человека

после смерти. Так, Большая медведица – это колесница царя Давида, на которой везут в рай души праведников, поклонившихся Богу (тул.); Плеяды – это сито, сквозь которое ангелы просеивают души, отделяя грешные от праведных (гомел.); радуга представляется как дуга, горка, дорога или мост, по которому идут ангелы с душами праведников (тул.). Млечный путь также описывается как дорога, по которой души умерших идут к Богу или в рай (тамбов., тул.; з.-укр.; бел. брест., гомел.). Кроме того, звезды повсеместно воспринимаются как души, а ветер могут отождествлять с душами грешников (рус. смолен.) (ВЭСЛ, 2019, сс. 45, 58, 231, 292, 331).

Таким образом, появление души в теле, ее уход, ее участие в создании новых творений, в круговороте жизни, оказываются важными мотивами этиологического дискурса.

Сокращения

ВЭСЛ – Восточнославянские этиологические сказки и легенды, 2019.

ПВЛ – Повесть временных лет, 1950.

УИМ – У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды, 2014.

ATU – *The types of international folktales: A classification and bibliography, based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson* (Uthe, 2004).

Библиография

Адрианова-Перетц, В. П. (Ред.). (1950). *Повесть временных лет: Ч. 1. Текст и перевод* [ПВЛ] (Д. С. Лихачев & Б. А. Романов, Пер.). Издательство Академии наук.

Баганева, А. (2015). Беларускія версii легенды пра колас: Варыянтнасць, тыпавыя і рэдкія матывы, геаграфія, распаўсюдження. В *Беларускі фальклор: Матэрыялы і даследаванні* (Т. 2, сс. 178–189). Беларуская навука.

Белова, О. В. (2018). Душа как предмет этноконфессионального диалога: На материале народных религиозных верований. В J. Jurewicz, E. Masłowska, & D. Pazio-Włazłowska (Ред.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: T. 3. Aksjosfera duszy – dusza w aksjosferze* (сс. 505–518). Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk; Fundacja Sławistyczna.

Белова, О. В., Гура, А. В., Кабакова, Г. И., & Толстая, С. М. (Ред.). (2019). *Восточнославянские этиологические сказки и легенды: Этнолингвистический словарь* [ВЭСЛ]. Неолит.

Белова, О.В., & Кабакова, Г. И. (Сост.). (2014). *У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды* [УИМ]. Форум; Неолит.

Власова, М. Н. (2012). Представления русских крестьян о миротворении и мироустройстве: По материалам прозаического фольклора XIX–XX вв. В М. В. Рейсли (Ред.), *Русский фольклор: Материалы и исследования* (Т. 36, сс. 371–427). Наука.

Гура, А. В. (1997). *Символика животных в славянской народной традиции*. Индрик.

Зеленин, Д. К. (1914). *Описание рукописей Ученого архива Имп. Русского географического общества* (Т. 1). Типография А. В. Орлова.

Кабакова, Г. И. (2019). *От сказки к сказке*. Редкая птица.

Колосова, В. В. (2009). *Лексика и символика славянской народной ботаники: Этнолингвистический аспект*. Индрик.

Сенька, И. М., & Сенька, В. М. (Ред.). (1988). *Чарівна торба: Українські народні казки, притчі, легенди, перекази, пісні та прислів'я*, записані від М. І. Шопляка-Козака. «Карпати».

Шейн, П. В. (1902). *Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края*: Т. 3. *Описание жилища, одежды, пищи, занятий; препровождение времени, игры, верования, обычное право; чародейство, колдовство, знахарство, лечение болезней, средства от напастей, поверья, суетерия, приметы и т. д.* Типография Императорской Академии наук.

Turdeanu, E. (1981). *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament* (A. M. Denis & M. de Jonge, Ред.). E. J. Brill.

Uther, H.-J. *The types of international folktales: A classification and bibliography, based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson [ATU]* (Т. 1–3, сс. 284–286). Suomalainen tiedeakatemia.

Bibliography (Transliteration)

Adrianova-Peretts, V. P. (Ed.). (1950). *Povest' vremennykh let: Pt. 1. Tekst i perevod* [PVL] (D. S. Likhachev & B. A. Romanov, Trans.). Izdatel'stvo Akademii nauk.

Baganeva, A. (2015). Belaruskiiia versii lehendy pra kolas: Varyantnasts', typavyia i rëdkiiia matyvy, heahrafiia, raspaüsiudzhannia. In *Belarusski fal'klor: Materyialy i dasledavanni* (Vol. 2, pp. 178–189). Belarusskaia navuka.

Belova, O. V., & Kabakova, G. I. (Comp.). (2014). *U istokov mira: Russkie étiologicheskie skazki i legendy* [UIM]. Forum; Neolit.

Belova, O. V., Gura, A. V., Kabakova, G. I., & Tolstaia, S. M. (Eds.). (2019). *Vostochnoslavianskie étiologicheskie skazki i legendy: Étnolinguisticheskii slovar'* [VÈSL]. Neolit.

Belova, O. V. (2018). Dusha kak predmet étnokonfessional'nogo dialoga: Na materiale narodnykh religioznykh verovanii. In J. Jurewicz, E. Masłowska, & D. Pazio-Włazłowska (Eds.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: Vol. 3. Aksjosfera duszy – dusza w aksjosferze* (pp. 505–518). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Fundacja Slawistyczna.

Gura, A. V. (1997). *Simvolika zhivotnykh v slavianskoj narodnoj traditsii*. Indrik.

Kabakova, G. I. (2019). *Ot skazki k skazke. Redkaia ptitsa*.

Kolosova, V. V. (2009). *Leksika i simvolika slavianskoi narodnoi botaniki: Etnolin-gvisticheskii aspekt*. Indrik.

Sen'ka, I. M., & Sen'ka, V. M. (Eds.). (1988). *Charivna torba: Ukrains'ki narodni kazky, prytchi, lehendy, perekazy, pisni ta prysliv'ia, zapysani vid M. I. Shopliaka-Kozaka*. "Karpaty".

Shein, P. V. (1902). *Materialy dlia izucheniai byta i iazyka russkogo naseleniia Severo-Zapadnogo kraia*: Vol. 3. *Opisanie zhilishcha, odezhdy, pishchi, zaniatiy; prepro- vazhdenie vremeni, igry, verovaniia, obychnoe pravo; charodeistvo, koldovstvo, znakharstvo, lechenie boleznei, sredstva ot napastei, pover'ia, sueveriai, primety i t. d.* Tipografiiia Imperatorskoi Akademii nauk.

Turdeanu, E. (1981). *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament* (A. M. Denis & M. de Jonge, Eds.). E. J. Brill.

Uther, H.-J. (2004). *The types of international folktales: A classification and bibliog-raphy, based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson* [ATU] (Vols. 1–3, pp. 284–286). Suomalainen tiedeakatemia.

Vlasova, M. N. (2012). *Predstavleniia russkikh krest'ian o mirotvorenii i miro-ustroistve: Po materialam prozaicheskogo fol'klora XIX–XX vv.* In M. V. Reisli (Ed.), *Russkii fol'klor: Materialy i issledovaniia* (Vol. 36, pp. 371–427). Nauka.

Zelenin, D. K. (1914). *Opisanie rukopisei Uchenogo arkhiva Imp. Russkogo geografi-cheskogo obshchestva* (Vol. 1). Tipografiiia A. V. Orlova.

The Soul in the Aetiological Legends of the East Slavs

Summary

The European corpus of aetiological stories largely relies on folk Bible, which means that the soul occupies a significant place in it. This chapter considers several topics related to the soul present in the East Slavic oral tradition, including the following:

1. The macrocosm and microcosm of the body: the place of the soul. In the apocryphal tales and the *Golubinaia kniga* [Dove Book], the first man is created by God out of natural elements and only the soul comes directly from God.
2. In another version presented in the *Tale of Bygone Years* and the Russian and Ukrainian folk tradition, there is a dualistic scheme in which the body is created by the devil, but the soul always has a divine origin.
3. The creation of man: from a breathless body to a living person. The stage of endowment with the soul turns out to be the most dangerous one, because it is at this point that the first man becomes a victim of the evil spirit.
4. The human soul continues to live after death and can give rise to a new creation: a bird (stork, woodpecker), a plant, the stars, the winds.

5. The path of the soul after death and its final resting place; in this connection, legends mention various celestial objects: the rainbow, constellations, the moon.

The study also considers the problems that arise in connection with the soul in this corpus of texts: whether animals have a soul, and the particular kinds of souls characterising representatives of different occupations, religions and ethnicities.

Keywords: soul, folk tale, metempsychosis, aetiology

Rozdział 14

Stąd do wieczności... Wędrówka duszy z perspektywy etnolingwistycznej

Joanna Szadura

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

ORCID: 0000-0001-7448-2602

e-mail: joanna.szadura@mail.umcs.pl

Streszczenie

Tematem tego rozdziału jest analiza danych językowo-kulturowych (leksyki, tekstów, zapisów praktyk i wierzeń), w których udokumentowane zostały utrwalone w polskiej kulturze ludowej wyobrażenia pośmiertnej wędrówki duszy. Punktem wyjścia jest „uwolnienie” duszy z ciała, a dojścia – osiągnięcie przez nią stanu „ostatecznego spoczynku”. Istotne z tego punktu widzenia stały się kategorie: czasu i przestrzeni, które z uwagi na swoją uniwersalność najsilniej identyfikują kultury. W rozdziale omówiono dwie grupy interpretacji losów duszy w okresie przejściowego trwania między światem ziemskim a zaświatami. Wedle pierwszej – dusza opuszcza ciało człowieka w chwili jego śmierci i od razu udaje się w zaświaty, zgodnie z drugą – pozostaje w ciele lub w jego pobliżu do czasu pogrzebu a w świecie ziemskim nawet dłużej. Pierwsza z interpretacji jest zgodna z nauką Kościoła katolickiego, druga – w wierzeniach ludowych odnotowanych na terenach Polski jest wewnętrzne zróżnicowana – uzależniona od wyznania (np. na Podlasiu – katolickiego lub prawosławnego) i zgodna z praktyką sprawowania eucharystii (w Kościele katolickim 3, 7 i 30 dnia po śmierci, w Kościele wschodnim – dnia 3, 9 i 40). W tekście szczegółowej analizie poddano wybrane okresy pośmiertnego oczekiwania duszy na przekroczenie progu wieczności, tj. 3 dni, 30 i 40 dni, rok i 6 niedzieli oraz okresy, których trwanie można ująć w formułę „dotąd, dokąd”. Materiał, jaki wykorzystano, pochodzi z dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych a także współczesnych zapisów tekstów ludowych (pieśniowych, prozatorskich) oraz z opisów wierzeń i praktyk.

Słowa kluczowe: etnolingwistyka, dusza, czas przejścia duszy z tego na tamten świat, pośmiertna wędrówka duszy, sąd nad duszą

14.1. Wstęp

Celem prezentowanej analizy jest rekonstrukcja utrwalonych w polskiej kulturze ludowej wyobrażeń trwania duszy między tym a tamtym światem. Rozpoczynające się po śmierci człowieka przejście duszy ze świata doczesnego do wiecznego metaforycznie wyraża tytułową formułę *stąd do wieczności*. Punktem wyjścia jest „uwolnienie” duszy z ciała, a dojścia – stan osiągnięcia „ostatecznego” spoczynku.

Kategorie czasu i przestrzeni, do których będę się odwoływać, zgodnie z postulatem Arona Guriewicza traktuję jako określające ludzką świadomość i niezwykle silnie związane z kulturą (jako jej uniwersalne inwentarze) (Guriewicz, 1972/1976, s. 95). Tworzą one „rodzaj «układu współrzędnych», za pośrednictwem którego ludzie postrzegają rzeczywistość i budują taki obraz świata, jaki istnieje w ich świadomości” (Guriewicz, 1972/1976, s. 17). Od sposobu konceptualizacji tych kategorii zależy podejmowanie czynności rytualnych, w tym także tych, które wyłączają zmarłego ze społeczności żywych, i wyposażają duszę odchodzącą w zaświaty.

Materiałem, który czynię przedmiotem analizy są, pochodzące z XIX, XX i XXI wieku, dane językowe (leksyka, teksty) oraz „przyjęzykowe” (zapisy praktyk i wierzeń).

14.2. Interpretacja losów duszy uwolnionej z/od ciała w okresie przejściowego trwania między tym a tamtym światem w polskiej kulturze ludowej

W polskiej kulturze ludowej spotykamy się z dwójką interpretacją losów duszy w okresie przejściowego trwania między światem ziemskim a zaświatami.

Zgodnie z pierwszą – dusza opuszcza ciało człowieka w chwili jego śmierci i udaje się w zaświaty. Wedle drugiej – pozostaje w ciele lub w jego pobliżu do czasu pogrzebu a w świecie ziemskim dłużej.

14.2.1. Stosownie do pierwszej koncepcji dusza po opuszczeniu ciała kieruje się od razu na sąd i odchodzi *na zasługę wieczną* (Bohdanowicz, 1999, s. 112; Gaj-Piotrowski, 1967, s. 250).

Motywację tej interpretacji odnajdujemy w nauce Kościoła katolickiego, zgodnie z którą w chwili śmierci dokonuje się sąd nad każdym człowiekiem,

w wyniku którego dusza ludzka przechodzi w stan bytowania, jaki podług ziemskiego życia należy się człowiekowi. Jest to sąd szczegółowy lub jednostkowy, w odróżnieniu od sądu ostatecznego, czyli powszechnego (Szmydki, 1992, ss. 250–267; zob. też Kupisiński, 2016, s. 147).

O sądzie szczegółowym w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy:

Każdy człowiek w swojej nieśmiertelnej duszy otrzymuje zaraz po śmierci [wyróżnienie J.Sz.] wieczną zapłatę na sądzie szczegółowym, który polega na odniesieniu jego życia do Chrystusa i albo dokonuje się przez oczyszczenie, albo otwiera bezpośrednio wejście do szczęścia nieba, albo stanowi bezpośrednio potępienie na wieki (KKK, 1994, nr 1022, zob. też nr 1021).

14.2.2. Druga grupa wyobrażeń jest zróżnicowana. Zróżnicowanie, któremu daje podstawę wyznanie, dobrze ilustrują wierzenia na temat pośmiertnych losów duszy na Podlasiu, gdzie zderzają się ze sobą dwa systemy religijne – katolicki i prawosławny. Tam okres przejściowego trwania duszy między tym a tamtym światem wyznaczony jest terminami, które pozostają w związku z różną praktyką sprawowania eucharystii: w Kościele katolickim 3, 7 i 30 dnia po śmierci, w Kościele wschodnim – dnia 3, 9 i 40 (Rok, 1991, s. 172)¹. Świadomość tego zróżnicowania znajduje potwierdzenie w zapisach etnograficznych i w wypowiedziach informatorów z terenów wschodniego pogranicza, np.

Dusza jeszcze 40 dni przychodzi do domu (wedle prawosławia), a u katolika 30 dni (Józefów-Czerwińska, 2015, ss. 247–248).

W praktyce systemy te mogą się jednak mieszać, np. obecnie na Podlasiu, w katolickiej parafii Trójcy Świętej w Rokitnie (dekanat bialski), msze żałobne sprawowane są: 3, 9 i 30 dnia po czyjeś śmierci. Oznacza to, że „skrajne” terminy są stabilne, „środkowe” – nie.

W zebranym materiale wymieniano nadto, obok podanych wyżej, także inne okresy, np. w *Komentarzu do Polskiego Atlasu Etnograficznego* czas, w którym dusza człowieka ma zostawać na ziemi po jego śmierci to: 9 dni, 6 tygodni, cały rok, rok i 6 niedziel (Bohdanowicz, 1999, s. 112), w innych źródłach także: 4 tygodnie, 7 lat. Zapisy poświadczają nadto, że wedle ludowych wierzeń czas ten może być nieokreślony, np. dusza pozostaje wśród żyjących dotąd, dokąd nie zostaną spełnione warunki umożliwiające jej wyjście ze strefy „zawieszenia” między tym a tamtym światem; może zależeć od tego, jak człowiek umarł; dusza może też nigdy nie trafić w zaświaty.

¹ Jak podaje Dworakowski: „We wsiach białoruskich „wyraźnie oddzielano «pominki», które stanowiły część obrzędu pogrzebowego, od «dziadów». Pominki odprawiano po świeżo zmarłym, pierwsze w dniu pogrzebu, drugie trzy dni po pogrzebie, trzecie w czterdzieści dni po pogrzebie, bo dusza zostaje w chacie czterdzieści dni, oraz czwarte w jeden rok po pogrzebie” (Dworakowski, 1935, s. 21).

W tekście omówię wybrane okresy pośmiertnego oczekiwania duszy na przekroczenie progu wieczności, tj. 3 dni, 30 i 40 dni, rok i 6 niedziel oraz okresy, których trwanie można ująć w formułę „dotąd, dokąd”.

14.2.2.1. Najczęściej, niezależnie od wyznania, uważa się, że dusza ma przebywać przy ciele zmarłego i w okolicy jego domu do momentu pogrzebu, tj. przez 3 dni. Przekonanie to jest uzasadniane tym, że Chrystus przebywał 3 dni i 3 noce w grobie, a potem zmartwychwstał². Potwierdzają je także praktyki pogrzebowe, np. czuwano przy zmarłym podczas trzech, poprzedzających pogrzeb, *pustych nocy* (Bohdanowicz, 1999, ss. 94–95, mapa nr 24; Simonides & Kowalski, 1991, s. 257; Szymańska, 2012, s. 632)³, przez 3 kolejne doby (tj. do pogrzebu) trzykrotnie w ciągu dnia bito w dzwony za duszę zmarłego⁴.

Aby ułatwić duszy opuszczenie domostwa i podążenie za zwłokami na cmentarz, w chwili wyprowadzenia zmarłego w dniu pogrzebu (tj. zwykle trzeciego dnia po śmierci) w południowej i wschodniej Polsce otwierano wszystkie drzwi i okna domu oraz pomieszczeń gospodarskich, drzwi mebli, szuflady:

[...] otwierały drzwi wszystko obory, stodoły, kumory, wszystko, pokoje wszystkie na roścież były poostwierane. No i u mnie jeszcze i teraz ja poostwierałam, te taboretki co trumna stojąła to przewrócone. [...] żeby dusza wyszła, nie była w budynku, tylko żeby jej było lżej wyjść, opuścić te prace swoje, już żeby poszła za ciałem ta dusza, a ja pamiętam jak na Bobowiskach, bo tam u Boreczków, bo byłam na pogrzebie i ksiądz, ale to jeszcze Sosiński ksiądz, tamten staruszek dawny, dawny, zaczęły lotwierać drzwi na podwórku, z ciałem miały iść, i mówi: „Zostawcie to, zostawcie, nie lotwierajcie, do niewierzących zostawcie, niewierzących niech tak otwierają sobie, a my wierzący wiemy, że już dusza poszła za ciałem dawno”. I nie kazał lotwierać ksiądz. Ale ja jeszcze tego zwyczaju nie zagubiłam, tylko jeszcze jak moje połumierły wszystko jak się wyprowadzało kazałam połotwierać („Odprowadzenie zmarłego”, b.d., J. Woch),

No, jak kiedyś były te kuferki. [...] To się roztwirało ten kufer. [...] żeby ten nieboszczyk wyszedł stąd. [...] Krzesła do góry się przewraca („Wyprowadzenie ciała”, b.d., Z. Chołaj),

[...] oborę, stodołę, dom roztwarza ... roztwarzają drzwi. Żeby ten zmarły co chce, żeby se wziął. Żeby nie było nieszczęścia i upadku. No, to do dziś to, to jest („Moment śmierci”, b.d., C. Mitrus),

[...] jak się nieboszczyka wyprowadza, to się otwiera dom, otwiera ubore, stodołę, że niech ta dusza wychodzi (Tymochowicz, 2013, s. 76).

² Por. z wierzeniem: kto umrze w Wielki Piątek, w Wielkanoc razem z Panem Jezusem pojedzie do nieba (Złotkowski, 2006, s. 97).

³ Obecnie ten zwyczaj jest coraz częściej redukowany do *pustego wieczoru*, tzn. śpiewania i modlitw tylko podczas ostatniej nocy poprzedzającej pogrzeb (Szymańska, 2012, s. 634).

⁴ Dźwięk dzwonu ma chronić duszę i przynosić jej ulgę. Ma też ją płoszyć i uniemożliwić powrót do żywjących.

Gdy trumna ze zwłokami zostanie już wyniesiona z domu:

[...] zamykają się kłódki u drzwi, zawierają chlewy, komory i t. d. Gdyby bowiem wszystko stało w domu otworem, toby i dusza pozostała w domu nie poszła za ciałem (Siarkowski, 1885, s. 33),

W domu, z którego umrzyka wynoszą, zamykają izby, komorę, stajnie, słowem wszystko, gdy idą na pogrzeb (Ropczyce) (Udziela, 1890, s. 122).

Wedle niektórych wierzeń, dusza ma mieć kontakt z ciałem do chwili wprowadzenia zwłok na cmentarz i do tego momentu „wszystko widzi i słyszy, co się wokół niej dzieje (Dworakowski, 1935, s. 166). Ma się z nim rozstać: gdy podczas wynoszenia zwłok uderzy się trumną o próg domu (Bohdanowicz, 1999, s. 113), gdy usłyszy bicie dzwonów pogrzebowych (Biegeleisen, 1930, ss. 53–54; Bohdanowicz, 1999, ss. 112–113):

[...] dusza zostaje przy zwłokach do chwili podzwonnego [podzwonne ‘bicie w dzwony kościelne w czasie pogrzebu’ (WSJP, b.d.)]. Gdy ozwał się dzwony, idzie tam, gdzie ma przeznaczone (Dworakowski, 1935, s. 166),

gdy kondukt żałobny przekroczy bramę cmentarza (Bohdanowicz, 1999, s. 113), gdy dusza usłyszy formułę łacińską *Requiescat in pace* [pol. *Niech spoczywa w pokoju*]:

Po śmierci dusza wyszedłszy ustami, nie zaraz opuszcza ciało, ale towarzyszy mu do grobu i ulatuje dopiero, gdy ksiądz zaintonuje: *Requiescat* (Kolberg, 1963b, ss. 78, 217; zob. też Kolberg, 1963a, s. 168).

Taką chwilą, wedle wierzeń, ma być też rzucenie przez księdza na trumnę grudki ziemi (Bohdanowicz, 1999, s. 113):

Dusza po śmierci umarłego idzie najprzód na sąd Pana Boga, potem powraca do ciała i przy wyprowadzeniu zwłok postępuje na cmentarz i tam stoi przy grobie tak długo, dopóki ksiądz i obecni pogrzebowi nie rzucą grudki ziemi na zwłoki nieboszczyka (Biegeleisen, 1930, s. 55; Siarkowski, 1885, s. 33),

[...] dopóki na trumnę nie spadnie pierwsza grudka ziemi (Simonides & Kowalski, 1991, s. 255),

pogrzebanie zwłok:

Nim ciało do grobu złożone zostanie, „duszyczka” błąka [się] około domu, siada na śmiertniku, po pogrzebie uchodzi (Saloni, 1889, s. 730),

Po śmierci człowieka dusza wychodzi z ciała i staje po prawej stronie, i dotąd stoi, dopóki nie pogrzebią trupa (Petrow, 1878, s. 127).

14.2.2.2. Motywacji do przekonania o tym, że dusza po śmierci człowieka pozostaje „na tym świecie” przez 30 dni, dostarcza *Biblia*. W *Starym Testamencie*

czytamy, że: „Izraelici opłakiwali Mojżesza na stepach Moabu przez trzydzieści dni. Potem skończyły się dni żałoby po Mojżeszu” (Pwt 34,8).

Wyobrażenie to koresponduje z zapoczątkowanym w VII wieku zwyczajem odprawiania mszy świętych gregoriańskich (tzw. *gregorianek*) w intencji osoby zmarłej przez kolejnych 30 dni (czyli dzień po dniu). Zwyczaj ten nie wiąże się z żadną doktryną Kościoła, ale towarzyszy mu silne przekonanie o szczerbogłównej skuteczności tych mszy dla zmarłych w cześć cierpiących.

14.2.2.3. Wedle kolejnej grupy wierzeń, charakterystycznych dla prawosławia, dusza po śmierci człowieka ma pozostać wśród żywych przez 40 dni (Józefów-Czerwińska, 2015, ss. 247–248). I w tym przypadku motywacji trzeba szukać w kulturze judeochrześcijańskiej. W *Biblia* liczba 40 wymieniana jest ponad 200 razy. Wedle utrwalonej *Starym i Nowym Testamentem* tradycji:

- podczas potopu deszcz padał przez 40 dni (Rdz 7,4, 12,17);
- Izraelici jedli mannę przez 40 dni (Wj 16,35);
- Mojżesz spędził 40 dni i nocy na Synaju (Wj 24,18);
- Izraelici wędrowali 40 lat przez pustynię (Lb 14,33–34);
- maksymalna kara chłosty to 40 uderzeń (Pwt 25,2–3), z tego względu rabinie nakazywali uderzać 40 razy bez jednego (por. 2 Kor 11,24);
- Goliat wzywał wojsko Izraela do walki przez 40 dni (1 Sm 17,16);
- Dawid królował 40 lat (2 Sm 5,4);
- Eliasz otrzymał od anioła posiłek na 40 dni wędrówki (1 Krl 19,8);
- Joasz królował 40 lat (2 Krl 12,2);
- Salomon królował 40 lat (2 Krn 9,30);
- Niniwa pokutowała przez 40 dni (Jon 3,3–9);
- Jezus pościł przez 40 dni (Mt 4,2);
- Jezus 40 dni przebył na pustyni, kuszony przez szatana (Mk 1,13);
- przywilej azylu w sanktuarach i kwarantanna trwały 40 dni (Paprocki, 2003, s. 10);
- Jezus nauczał przez 40 miesięcy (Paprocki, 2003, s. 10);
- według tradycji Jezus przez 40 godzin leżał w grobie⁵;
- okres od zmartwychwstania do wniebowstąpienia Jezusa Chrystusa trwał 40 dni (Dz 1,3).

Liczba 40 ma w *Biblia* wyrazistą symbolikę. Oznacza dość długi (nieokreślony jednoznacznie) czas próby i doświadczenia. Nieokreślony, może bowiem

⁵ Por. z praktyką sprawowania w Kościele katolickim nabożeństwa czterdziestogodzinnego jako wprowadzenia do Wielkiego Postu (*Nabożeństwo Czterdziestogodzinne*, b.d.).

dotyczyć i godzin, i dni, i miesięcy, i lat. Kwestia długotrwałości jest w tym przypadku drugorzędna. Czterdziestka jest bowiem swoistą całością. Oznacza tyle, ile wystarcza⁶. Jest „znakiem wędrówki, poszukiwania, dochodzenia do celu” (Paprocki, 2003, s. 9). Dotyczy czasu pokuty i kary, niezbędnego do oczyszczenia, ozdrowienia i odrodzenia się do nowego życia (Forstner, 1990, s. 53; Kopaliński, 1990, s. 185). W analizowanym kontekście jest okresem duchowej wędrówki duszy, przygotowaniem do ostatecznego przejścia i odrodzenia do nowego życia.

Bytowanie duszy na tym świecie w tym czasie ma mieć specyficzny charakter. Uważano m.in., że „pozostaje [ona] we wsi przez 40 dni, [z czego] 6 dni tuła się po swojej chacie, 3 dni po ogrodach, a resztę czasu po polach, łąkach i lasach rodzinnych” (Biegeleisen, 1930, s. 27), a więc systematycznie się oddala od domu ku zaświatom. W innych relacjach mówi się o tym, że dusza ma chodzić po miejscowościach, w których bywał człowiek, zbierać jego grzechy i odbywać pokutę (Biegeleisen, 1930, ss. 25, 55).

Wedle prawosławia w czasie tych 40 dni odbywa się sąd nad duszą (Fischer, 1921, ss. 327–328). Ma on charakter etapowy. Dusza musi przejść przez tzw. *komory celne*:

Sąd osobisty odbywa się trzeciego dnia po śmierci. Przez pierwsze dwa dni dusza razem z aniołami przebywa obok domu, gdzie leży ciało, bo teskni za nim, a dusza świętego odwiedza miejsca, gdzie spełniała dobre czyny. Na trzeci dzień zmienia się fizyczna postać zmarłego, ciało zostaje pochowane, a dusza wznosi się na sąd osobisty (inaczej *mytarstwa*) i pierwszy raz kłania się Bogu. Po okresie sądu osobistego, kiedy to rozważane są wszystkie czyny dobre i złe, duszy pokazywane jest niebo i święci, którzy zamieszkują te obszary. W tym czasie, według nauk cerkiewnych, następuje rozkład ciała oprócz serca, a dusza zaczyna się cieszyć przyszłym istnieniem w raju, zapominając o troskach życia, lub też żałuje za swoje grzechy. Po dziewiątym dniu dusza po raz drugi idzie pokłonić się Bogu. W ciągu następnych 30-tu dni, podczas których następuje rozkład serca, aniołowie pokazują duszy piekło. 40-tego dnia po śmierci dusza po raz trzeci kłania się Bogu i wtedy jest jej wyznaczone miejsce czasowego pobytu do sądu ostatecznego, które znajduje się w jednym z obszarów piekła, w zależności od ilości grzechów. Wyjątkiem są święci, którzy są umieszczani w przedsionku nieba i dusze zmarłych ochrzczonych niemowląt, które będą się znajdować na ‘łonie Abrahama’ (Beliaeva, b.d.; cyt. za Stogov, 2001, ss. 223–244).

Po czterdziestu dniach od śmierci człowieka odprawiana zostaje msza i wydana uczta pożegnalna (Fischer, 1921, s. 328). Czterdziestego dnia bowiem, zgodnie z kościelnymi tradycjami prawosławnymi, osoba zostaje ostatecznie zapamiętana jako nowo zmarła. Od tego momentu staje się częścią świata duchowego a jej wstąpienie do Boga się kończy. Na Podlasiu:

Niektórzy mówią, że od mszy pogrzebowej ważniejsza jest msza po 40-tu dniach. Te 40 dni ma ważne znaczenie, przez ten okres nie zabiera się wieńców z mogiły, nie

⁶ W Biblii 40 lat to czas życia jednego pokolenia.

robi się w domu porządków z rzeczami zmarłego i od wielu innych spraw należy się powstrzymać⁷.

Czterdzieści dni po pogrzebie odbywało się w cerkwi nabożeństwo za duszę zmarłego, ponieważ wierzono, że przez czterdzieści dni od śmierci dusza ludzka krążyła po świecie i dopiero po tym czasie szła do nieba. Tak działało się tylko z duszą dobrego człowieka. Dusze złych ludzi, np. przestępów czy złodziei od razu diabeł porywał do piekła (Bats'kaūshchyna ad narodzināu da smertsī / Baćkauszcyna od narodzin do śmierci, b.d., s. 59).

14.2.2.4. Dusza po śmierci człowieka, wedle kolejnej znanej polskiej kulturze ludowej grupy wierzeń, ma przebywać na tym świecie rok i 6 niedziel:

Włościanie polscy z Żabna (p. krasnostawskiego) powiadają, że po śmierci człowieka „dusza jego siedzi w trzonie, gdzie chleb pieką, bez (przez) rok i sześć niedzieli” i dopiero po tym czasie pokuty dusza idzie na tamten świat (Biegeleisen, 1930, ss. 23–24).

W niektórych rejonach (np. nad Sanem) jest to czas najdłuższej ziemskiej pokuty, np. dla duszy samobójcy⁸. Przy czym, moim zdaniem, rok i 6 niedziel nie musi oznaczać jednoznacznie określonej miary czasu. Przyjrzyjmy się temu wyrażeniu. Nie notują go już wprawdzie słowniki współczesnej polszczyzny ogólnej, ale potocznie funkcjonuje ono w przenośnym znaczeniu ‘bardzo długiego’ a nawet ‘nigdy’, czego świadectwo daje *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych*, gdzie *Będziesz czekał rok i sześć niedzieli* (NKPP, 1972, s. 64) znaczy ‘wieczność; sto lat’, czyli odnosi się do bardzo długiego, a nawet nieskończonego, trwania.

Oczywiście rok i 6 niedziel funkcjonuje także w znaczeniu konkretnym, np. jest to okres najdłuższej załoby po najbliższych członkach rodziny (Fischer, 1921, ss. 309–310; Klich, 1910, s. 37; NKPP, 1972, s. 64; Z. A. K., 1894, s. 147), szczególnie po matce (Fischer, 1921, s. 310), a gdy zajrzymy do dokumentów staropolskiego sądownictwa, okaże się, że jest to jeden z tzw. terminów „dawności”⁹, dotyczy przedawnienia roszczeń a nawet złego uczynku, czy trwania najwyższej kary odbywanej w wieży (Mikuła, 2013, 2020).

Być może termin „rok i 6 niedzieli” pochodzi z prawa sasko-magdeburskiego, które obowiązywało w Polsce od średniowiecza i które stało się fundamentem polskiego sądownictwa. Niewykluczone, że na mocy uzasadnienia z autorytetu termin ten trafił do prawa zwyczajowego oraz wierzeń¹⁰. W konsekwencji

⁷ Zob. Jakimiuk, 2020.

⁸ Zapisy: Nowiny gm. Radomyśl nad Sanem 1978, kobieta ur. 1902; Chwałowice gm. Radomyśl nad Sanem, mężczyzna (cyt. za Fedorowski, 2021, s. 300).

⁹ Dawność to zbiorcza nazwa dla instytucji prawa cywilnego polegającej na utracie, osłabieniu bądź nabyciu prawa wskutek (1) upływu czasu i (2) zaniechania osoby uprawnionej.

¹⁰ Szereg, nadal żywych, praktyk i wierzeń dokumentuje wysoką niegdyś rangę tej jednostki czasu w polskiej kulturze ludowej, sądzono m.in., że: aby dziecko miało dobrą pamięć, matka

jednostkę *rok i 6 niedziel* w znaczeniu przenośnym ‘nieokreślony, bardzo długi okres, wieczność’ utrwała polszczyzna potoczna.

14.2.2.5. Odnotowano także szereg wierzeń dotyczących przejściowego trwania duszy między tym a tamtym światem, które można zamknąć w formule „dotąd, dokąd”. Na tej zasadzie:

- dusza zmarłego, który był winien czegoś nieszczęścia i który nie uzyskał przed śmiercią przebaczenia, ma dotąd pokutować, dokąd nie uzyska przebaczenia (to musi odpokutować tu, na ziemi, pójdzie tam, gdzie zgrzeszył i tam zastuka, i wtedy trzeba wybaczyć (Józefów-Czerwińska, 2015, s. 248)); dokąd nie naprawiono wyrządzonych przezeń krzywd (Simonides, 1988, s. 132), np. nie oddano zaciągniętego dłużu (Zowczak, 2000, s. 149), nie dano na mszę za zmarłego (Józefów-Czerwińska, 2015, ss. 251, 256; Saloni, 1889, s. 730), nie ofiarowano zań jałmużny (Saloni, 1889, s. 730); generalnie dokąd zmarły nie załatwił wszystkich ziemskich spraw (Simonides & Kowalski, 1991, s. 255);
- matka, która zmarła, zostawiając małe dziecko, ma doń przychodzić do tąd, dokąd nie zostanie ono odchowane¹¹ (Simonides, 1988, s. 139);
- dusza dziecka nieochrzczonego i dusza dziecka poronionego ma pokutować na ziemi dotąd, dokąd nie zostanie przez kogoś ochrzczona¹². O duszy nieochrzczonego dziecka błąkającego się w postaci ptaka:

Kto tego ptaka usłyszy, a ma przy sobie szmatkę lub chustkę, tedy czyniąc znak krzyża św. odmawia formułkę chrzestną, kończąc: „Jak ty chłopiec, to daję ci imię N. [np. Wojciech], a jak dziewczyna to imię N. [np. Maryna]”. Ptak ten schwyca ową chustkę, poczém dusza uleci do nieba i stanie się aniołem (Gustawicz, 1881, s. 159), war.: „Jeżeliś chłopiec, niech ci będzie Wojciech, a jakie dziewczyna, to niech ci będzie Maryna” (Cisek, 1889, s. 70; Udziela, 1886, s. 20; Zowczak, 2000, ss. 147, 149). Podobnie czyniono, sądząc, że jeśli gwiazda spada, oznacza to śmierć nieochrzczonego dziecka. Jeśli ktoś ją zauważyl, powinien się przeżegnać i ochrzczyć duszę tego dziecka słowami: „Chrzcą cię Józef i Maryja” (zob. Zowczak, 2000, s. 149);

- dusza ma pokutować w drzewie (pod którym pochowano zabitego człowieka) dotąd, dokąd ktoś nie odmówi w jej intencji pacierza (Biegeleisen, 1930, s. 43);

powinna je karmić piersią przez rok i sześć niedziel (Matczakowa, 1963, s. 147); najpóźniej po roku i sześciu niedzielach od narodzin dziecko powinno już samodzielnie chodzić (Świętka, 1902, ss. 252–253); szerzej zob. Szadura, 2017, ss. 204–205.

¹¹ Zapisy: Nowiny gm. Radomyśl nad Sanem 1978, kobieta ur. 1902; Chwałowice gm. Radomyśl nad Sanem, mężczyzna (cyt. za Fedorowski, 2021, s. 300).

¹² Zapisy: Nowiny gm. Radomyśl nad Sanem 1978, kobieta ur. 1902; Chwałowice gm. Radomyśl nad Sanem, mężczyzna (cyt. za Fedorowski, 2021, s. 300).

- dusza ma pokutować w zwierzęciu, dokąd zwierzę nie zdechnie (Biegel-eisen, 1930, s. 38)¹³;
- dusza człowieka, który się utopił, ma przebywać na ziemi dotąd, dokąd sama „kogoś nie utopi”¹⁴;
- wierzono, że dusze poległych na wojnie tak długo nie pójdą na miejsce swego przeznaczenia, jak długo ich ciała nie zostaną pochowane (Fischer, 1921, s. 357);
- dusza człowieka, który zginął w nieszczęśliwym wypadku ma zostać na tym świecie, dokąd *nieprzewidziana* śmierć nie znajdzie drogi na „tamten” świat (a znaleźć nie może, bo człowiek umiera przed czasem i *tryb nie jest ustalony*)¹⁵;
- na Kaszubach wierzono, że dusze potępione dotąd nie dostąpią zbawienia, dokąd nie odwiedzą grobu swego ciała w Zaduszki między godziną 24.00 a 1.00, co nie było łatwe, gdyż poświęconego miejsca miały pilnować złe duchy, czarownice i diabły. Zatem, aby umożliwić duszom nocne odwiedziny ciała, chłopcy przebrani za diabły i uzbrojeni w akustyczne narzędzia (terkotki, klekotki, *brumtopy* i diabelskie skrzypce) wewnętrznych narożnikach cmentarza urządżali hałaśliwe koncerty. Ta rytualna wrzawa miała uśpić czujność demonicznych strażników i ułatwić duszom przedostanie się na teren cmentarza¹⁶.

14.2.2.6. Dusze mogą także zostać na ziemi na zawsze. Taki los ma spotkać świętokradców i wielkich grzeszników (Zowczak, 2000, s. 185), topielów, „którzy nie staną na sądzie ostatecznym, lecz zostaną razem z ciałem w wodzie” oraz samobójców (Fischer, 1921, s. 356). Ich pokuta przyjmuje formę niechcianej nieśmiertelności. Takie dusze często mają nie mieć stałego miejsca, ale wędrują po całym świecie w poszukiwaniu schronienia. W pieśni dziadowskiej *Dusza z ciała wyleciała* dusza leci naprzemiennie do lasu, gór, na pola, zboża, łąki, wody, morza, prosząc je o schronienie, ale te zawsze odmawiają (Bartmiński, 1997/1998, ss. 153–154). Takie dusze mogą pokutować w różnych – symbolicznych miejscach i obiektach, np. w kolejnych dróż czy miotłach. Można próbować im pomóc, ale tylko wtedy gdy są ochrzczone.

¹³ Niektórzy Mazurzy wierzą, że dusze ich zmarłych ojców przechodzą w ich bydło, konie i inne zwierzęta i tam pokutują za grzechy (Wierzchowski, 1890, s. 200).

¹⁴ Zapisy: Nowiny gm. Radomyśl nad Sanem 1978, kobieta ur. 1902; Chwałowice gm. Radomyśl nad Sanem, mężczyzna (cyt. za Fedorowski, 2021, s. 300).

¹⁵ Zapisy: Nowiny gm. Radomyśl nad Sanem 1978, kobieta ur. 1902; Chwałowice gm. Radomyśl nad Sanem, mężczyzna (cyt. za Fedorowski, 2021, s. 300).

¹⁶ Szerzej pisze o tym Paweł Szefka w książce *Narzędzia i instrumenty muzyczne z Kaszub i Kociewia* (Szefka, 1982), ale jak zauważa Janina Szymańska, dziwi, że wielu z tych informacji nie potwierdzają dawniejsze źródła (Bielawski & Mioduchowska, 1998, s. 97; zob. też Szadura, 2021).

14.3. Podsumowanie

Jak dokumentuje prezentowany materiał, eschatologiczna wędrówka duszy w zaświaty w polskiej kulturze ludowej jest przedstawiana w zgodzie z systemami tradycyjnych wierzeń religijnych – katolickiego i prawosławnego. Rozpoczyna ją śmierć – cichy początek przyszłego nieskończonego życia. Od tego momentu trwanie duszy między tym a tamtym światem jest trwaniem przeciowym, usytuowanym między dwiema skrajnymi kategoriami temporalnymi: doczesnością i wiecznością.

Skróty

KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1994.

NKPP – *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich* (Krzyżanowski, 1972).

WSJP – *Wielki słownik języka polskiego* (Zmigrodzki, b.d.).

Skróty nazw ksiąg *Pisma Świętego*

1 Krl – *Pierwsza Księga Królewska*

1 Sm – *Pierwsza Księga Samuela*

2 Kor – *Drugi list św. Pawła Apostoła do Koryntian*

2 Krl – *Druga Księga Królewska*

2 Krn – *Druga Księga Kronik*

Dz – *Dzieje Apostolskie*

Jon – *Księga Jonasza*

Lb – *Księga Liczb*

Mk – *Ewangelia wg św. Marka*

Mt – *Ewangelia wg św. Mateusza*

Pwt – *Księga Powtórzonego Prawa*

Rdz – *Księga Rodzaju*

Wj – *Księga Wyjścia*

Bibliografia

Bartmiński, J. (1997/1998). „Dusze rzewnie zapłakały”: Odmiany gatunkowe pieśni o wędrówce dusz szukających miejsca wiecznego spoczynku. *Etnolingwistyka*, 9/10, 149–168.

Bats'kaŭshchyna ad narodzinaū da smerti / Baćkauszczyna od narodzin do śmierci. (b.d.). Gminny Ośrodek Kultury w Orli.

Beliaeva, V. (b.d.). Śmierć w tradycji rosyjskiej – obrzędy cerkiewne, ludowe i socjalistyczne. *Etnologia.pl*. Pobrano 20 sierpnia 2021, z <http://etnologia.pl/europa/teksty/smierc-w-tradycji-rosyjskiej.php>

Biegeleisen, H. (1930). *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego: Z 14 rycinami w tekście*. Dom Książki Polskiej.

Bielański, L., & Mioduchowska, A. (1998). *Kaszuby: Polska pieśń i muzyka ludowa: Źródła i materiały* (T. 1–3). Instytut Sztuki, Polska Akademia Nauk.

Bohdanowicz, J. (Red.). (1999). *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego: T. 5. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe*. Polskie Towarzystwo Ludoznanawcze.

Cisek, M. (1889). Materyjały etnograficzne z miasteczka Zołyni w powiecie Przemyskim. *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, 5, 13, 54–83.

Dworakowski, S. (1935). *Zwyczaje rodzinne w powiecie wysokomazowieckim* (W. Mikołajczyk, Oprac.). Towarzystwo Naukowe Warszawskie (Drukarnia Techniczna).

Fedorowski, K. (2021). *Biblijne inspiracje obrzędowości rodzinnej mieszkańców diecezji sandomierskiej na podstawie literatury przedmiotu* [Niepublikowana rozprawa doktorska, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego].

Fischer, A. (1921). *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Forstner, D. (1990). *Świat symboliki chrześcijańskiej* (P. Pachciarek, R. Turzyński, & W. Zakrzewska, Tłum.; 5. wyd.). Instytut Wydawniczy „Pax”.

Gaj-Piotrowski, W. (1967). *Kultura społeczna ludu z okolic Rozwadowa*. Polskie Towarzystwo Ludoznanawcze.

Guriewicz, A. (1976). *Kategorie kultury średniowiecznej* (J. Dancygier, Tłum.). Państwowy Instytut Wydawniczy. (Oryginalna praca opublikowana 1972).

Gustawicz, B. (1881). Podania, przesądy, gadki inazwy ludowe w dziedzinie przyrody (Cz. 1.). *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej wydawany staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności*, 5, 102–186.

Jakimiuk, T. (2020, październik 3). Śmierć na Podlasiu: Tradycje i przesądy. Jak to daleko. Pobrano 12 maja 2021, z <https://jaktodaleko.pl/smierc-na-podlasiu-tradycje-i-przesady>

Józefów-Czerwińska, B. (2015). *Zabobonem nazwano...: O wierzeniach, wartościach i dawnych przekonaniach mieszkańców polsko-białoruskiego pogranicza w ich związkach z przeszłością*. Trzecia Strona.

Katechizm Kościoła Katolickiego [KKK] (M. Baranowski, ks., Red.). (1994). Pallottinum. <http://www.katechizm.opoka.org.pl/>

Klich, E. (Oprac.). (1910). *Materyjały etnograficzne z południowo-zachodniej części powiatu limanowskiego: Teksty gwarowe*. Akademia Umiejętności.

Kolberg, O. (1963a). *W. Ks. Poznańskie* (J. Gajek, J. Krzyżanowski, & M. Sobieski, Red.; Cz. 1). Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Kolberg, O. (1963b). *W. Ks. Poznańskie* (J. Gajek & M. Sobieski, Red.; Cz. 2). Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Kopaliński, W. (1990). *Słownik symboli*. Wiedza Powszechna.

Krzyżanowski, J. (Red.). (1972). *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich* [NKPP] (T. 3). Państwowy Instytut Wydawniczy.

Kupisiński, Z. (2016). Koncepcje duszy i zaświatów w obrzędach pogrzebowych i zaduszkowych. *Roczniki Teologiczne*, 63(9), 143–161. <https://doi.org/10.18290/rt.2016.63.9-9>

Matczakowa, S. (1963). Dziecko w rodzinie wiejskiej: Materiały z powiatu radomszczańskiego. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 5, 131–178.

Mikuła, M. (2013). O reformie prawa miejskiego w XVI wieku: Ciężkowicka uchwała o prawie prywatnym i administracji. *Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa*, 6(3), 229–245.

Mikuła, M. (2020). Tradycje prawne w regulacjach testamentowych w miastach Królestwa Polskiego XIV–XVI wieku: Prawo sasko-magdeburskie, prawo kanoniczne i rzymskie oraz prawodawstwo lokalne. *Kwartalnik Historii Kultury Materiałnej*, 68(2), 131–158. <https://doi.org/10.23858/KHKM68.2020.2.001>

Moment śmierci. (b.d.). W *Etnografia Lubelszczyzny: Obrzędy pogrzebowe na Lubelszczyźnie*. Ośrodek „Brama Grodzka – Teatr NN”. Pobrano 14 maja 2021, z <http://teatrnn.pl/leksykon/artykuly/etnografia-lubelszczyzny-obrzedy-pogrzebowe-na-lubelszczyznie/#pochowek>

Nabożeństwo Czterdziestogodzinne. (b.d.). Sanctus.pl. Pobrano 1 października 2021, z <https://sanctus.pl/index.php?grupa=44&podgrupa=187&doc=133>

Odprowadzenie zmarłego. (b.d.). W *Etnografia Lubelszczyzny: Obrzędy pogrzebowe na Lubelszczyźnie*. Ośrodek „Brama Grodzka – Teatr NN”. Pobrano 14 maja 2021, z <http://teatrnn.pl/leksykon/artykuly/etnografia-lubelszczyzny-obrzedy-pogrzebowe-na-lubelszczyznie/#pochowek>

Paprocki, H. (2003). Biblijne podstawy postu. *Elpis*, 2003(5–7–8), 9–10.

Petrow, A. (1878). Lud Ziemi Dobrzyńskiej, jego zwyczaje, mowa, obrzędy, pieśni, leki, zagadki, przysłówka itp. *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, 2, 3–182.

Rok, B. (1991). *Zagadnienie śmierci w kulturze Rzeczypospolitej czasów saskich*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Saloni, A. (1889). Lud wiejski w okolicy Przeworska. *Wisła: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny*, 3, 719–748.

Siarkowski, W. (1885). Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Pińczowa (Cz. 1). *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej wydawany staraniem Komisji Antropologicznej*, 9, 3–72.

Simonides, D. (1988). *Od kolebki do grobu: Śląskie wierzenia, zwyczaje i obrzędy rodzinne w XIX*. Instytut Śląski w Opolu.

Simonides, D., & Kowalski, P. (Red.). (1991). *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzinnej*. Volumen.

Stogov, I. (Red.). (2001). *Knigi mërtvykh: Antologiia*. Amfora.

Szadura, J. (2017). *Czas jako kategoria językowo-kulturowa w polszczyźnie*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Szadura, J. (2021). Muzyczny przebieraniec. *Pismo Folkowe*, 152–153(1–2), 34.

Szefka, P. (1982). *Narzędzia i instrumenty muzyczne z Kaszub i Kociewia*. Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, Oddział w Wejherowie.

Szmydki, R. (1992). Eschatologia. W M. Rusecki (Red.). *Być chrześcijaninem dziś: Teologia dla szkół średnich* (ss. 257–258). Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Szymańska, J. (Red.). (2012). *Pieśni pogrzebowe*. W L. Bielawski (Red.), *Polska pieśń i muzyka ludowa: Źródła i materiały*: T. 5. *Podlasie* (Cz. 1; ss. 631–640). Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk.

Świętek, J. (1902). Znad Wisłoka: Rysy etnograficzne ze wsi Białobrzegi w powiecie łaniczkim. *Lud: Organ Towarzystwa Ludoznaawczego we Lwowie*, 8, 245–257.

Tymochowicz, M. (2013). *Lubelska obrzędowość rodzinna w kontekście współczesnych przemian*. Lubelskie Towarzystwo Naukowe.

Udziela, S. (1886). *Materyjały etnograficzne z miasta Ropczyc i okolicy*. Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Udziela, S. (1890). Lud polski w powiecie Ropczyckim w Galicyi (Cz. 1). *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej wydawany staraniem Komisji Antropologicznej*, 14, 1–136.

Wierzchowski, Z. (1890). Materyjały etnograficzne z powiatu Tarnobrzeskiego i Niemieckiego w Galicyi. *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej wydawany staraniem Komisji Antropologicznej*, 14, 145–251.

Wyprowadzenie ciała. (b.d.). W *Etnografia Lubelszczyzny: Obrzędy pogrzebowe na Lubelszczyźnie*. Ośrodek „Brama Grodzka – Teatr NN”. Pobrano 14 maja 2021, z <http://teatrnn.pl/leksykon/artykuly/etnografia-lubelszczyzny-obrzedy-pogrzebowe-na-lubelszczyznie/#pochowek>

Z. A. K. [Kowerska, Z.]. (1894). Pamięć o zmarłych. *Wisła: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny*, 8, 147–149.

Złotkowski, C. (2006). *Zwyczaje wsi Podlasia w połowie XX wieku*. Złotkowski (Na-kładem autora).

Zowczak, M. (2000). *Biblia ludowa: Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Funna.

Żmigrodzki, P. (Red.). (b.d.). *Wielki słownik języka polskiego* [WSJP]. Pobrano 20 sierpnia 2021, z <https://www.wsjp.pl/>

“From Here to Eternity...” The Journey of the Soul from an Ethnolinguistic Perspective

Summary

This chapter is devoted to an analysis of linguistic and cultural data (lexis, texts, records of practices and beliefs) documenting images of the posthumous journey of the soul which have been established in Polish folk culture. The starting point for considerations is the “release” of the soul from the body, and the ending point is its achievement of the state of “final rest”. From this point of view, the categories of time and space, which most strongly identify cultures due to their universality, have become important. The chapter discusses two groups of interpretations of the soul’s fate in the period of its transitional duration between the earthly world and the beyond. According to the first group – the soul leaves the human body at the point of death and immediately goes to the beyond, and according to the second one – it remains in the body or its vicinity until the burial, and in the earthly world even longer. Whereas the first interpretation is consistent with the teaching of the Roman Catholic Church, the second one varies in folk beliefs recorded in Poland: it depends on the confession (i.e. Roman Catholic or Orthodox in the Podlasie region) and it is consistent with the practice of celebrating the Eucharist (on the 3rd, 7th and 30th day after death in the Roman Catholic rite, and on the 3rd, 9th and 40th day after death in the Orthodox rite). The study analyses in detail the selected periods of the soul’s posthumous waiting to cross the threshold of eternity such as a period of three, thirty and forty days, one year and six Sundays as well as the periods whose duration can be formulated as follows: “as far as long”. The material used in this study comes from both nineteenth- and twentieth-century as well as contemporary records of folk texts (songs, prose texts) and from descriptions of beliefs and practices.

Keywords: ethnolinguistics, soul, time of the soul’s transition from the earthly to the other world, posthumous journey of the soul, judgment on the soul

Rozdział 15

Dusza w życiu i po śmierci w wyobraźni ludowej

Zdzisław Kupisiński SVD

Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin

ORCID: 0000-0003-4775-278X

e-mail: dzidek@kul.lublin.pl

Streszczenie

W wyobraźni ludowej dusza uważana jest za ożywiający człowieka pierwiatek, który otrzymuje od Boga Stwórcy każda istota ludzka. Dusza jest nieśmiertelna. W chwili śmierci opuszcza ciało i udaje się na spotkanie z Bogiem na sąd szczegółowy. Tak pojmonowana dusza nawet po śmierci zachowuje swą podmiotowość, pamięć, świadomość, a w wyobraźni ludowej również podobieństwo do ziemskiej cielesności.

W punkcie pierwszym artykułu przedstawiono koncepcje duszy w rozumieniu biblijnym, w nauce Kościoła katolickiego i w wyobraźni ludowej. W drugim zaprezentowano „przejście” duszy z życia doczesnego do wieczności (podczas konania) oraz obrzędy pogrzebowe. Zebrana wokół umierającego rodzina i bliscy otaczali go modlitwą, polecając patronom dobrej śmierci: Matce Bożej, św. Józefowi, św. Barbarze, św. Gertrudzie i innym, ale przede wszystkim prosili księdza, aby umierający skorzystał z sakramentu pokuty, Eucharystii (jeśli był w stanie przyjąć) oraz z sakramentu namaszczenia chorych.

W dalszej części scharakteryzowano znaki wskazujące na obecność duszy po śmierci w domostwie, gospodarstwie i podczas obrzędów pogrzebowych, nie można ich przypisać naturalnym fizycznym zjawiskom, przez co odbierane są przez ludzi jako forma komunikowania się duszy zmarłego z żyjącymi. W punkcie ostatnim opisano kontakt żywych z duszami zmarłych na podstawie relacji respondentów odwołujących się do własnych snów, w których komunikowały się z nimi dusze zmarłych. Zwrócono też uwagę na pamięć żywych o zmarłych, widoczną w czasie świąt kościelnych (zamawianie w ich intencji mszy św. w kościele i pamięć o nich podczas świąt rodzinnych).

W opracowaniu artykułu autor wykorzystał własne etnograficzne badania terenowe nad obrzędowością pogrzebową i zaduszkową prowadzone w Opoczyńskiem i Radomskiem w latach 1980–1983 oraz 1995–2005, odwoływał się również do literatury przedmiotu.

Słowa kluczowe: śmierć, dusza, wyobraźnia ludowa, religijność ludowa, dusze zmarłych, życie wieczne

15.1. Wprowadzenie

Tajemnica życia ludzkiego najbardziej ujawnia się w obliczu śmierci. Człowiek zastanawia się nie tylko nad postępującym procesem rozkładu własnego ciała, ogarnia go również lęk przed ewentualnym unicestwieniem. Bo, jak czytamy w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et spes*, człowiek:

Instynktem swego serca słusznie osądza sprawę, jeśli wzdryga się przed całkowitą zagładą i ostatecznym końcem swojej osoby i myśl o tym odrzuca. Zaród wieczności, który w sobie nosi, jako niesprawdżalny do samej tylko materii, buntuje się przeciw śmierci. Wszystkie wysiłki techniki, choć bardzo użyteczne, nie mogą uspokoić tego lęku; biologiczne bowiem przedłużenie życia nie zdoła zaspokoić pragnienia życia dalszego, pragnienia, które nieusuwalnie przebywa w sercu człowieka (Sobór Watykański II, 1968, nr 18, s. 855).

W wielu religiach funkcjonuje przeświadczenie, że życie nie kończy się z chwilą śmierci, a jakąś część człowieka trwa nadal. Tego typu poglądy są wyrazem dualizmu, czyli przekonania, że człowiek składa się z dwóch odrębnych „części”, tj. ciała wraz z jego funkcjami oraz duszy, której przypisuje się także zdolność istnienia poza ciałem. Według niektórych koncepcji dusza po śmierci trwa i może wznosić się ku wyższej, boskiej formie istnienia (Illiès, 2002, s. 1903).

Dla większości mieszkańców Polski, jako katolików, wyobrażenia o duszy w znacznym stopniu ukształtowane zostały przez tradycję biblijną i naukę Kościoła katolickiego. Dlatego przedmiotem poniższego artykułu będzie prezentacja ludowej wizji duszy. W opracowaniu autor skoncentruje się na ukazaniu ludowej projekcji wędrówki duszy z życia ziemskiego na „tamten świat”, samego momentu przejścia oraz miejsca i czasu jej przebywania na ziemi po opuszczeniu ciała. Celem podjęcia tego zagadnienia jest ukazanie wiary ludu w istnienie życia pozagrobowego oraz możliwość wpłynięcia na stan i miejsce pobytu duszy po śmierci. Do opracowania tematu autor wykorzystał własne stacjonarne etnograficzne badania terenowe przeprowadzone w 120 miejscowościach subregionów opoczyńskiego i radomskiego w latach 1980–1983 oraz 1995–2005 nad obrzędowością pogrzebową oraz zaduszkową. W celu wyjaśnienia wielu elementów religijności ludowej posłużył się także metodą analizy i krytyki piśmiennictwa oraz metodą fenomenologiczną. Ponadto, aby pełniej ukazać

wyobraźnię ludową na temat duszy, autor korzystał z literatury opisującej tę problematykę w innych regionach Polski. W eksplikacji elementów religijności ludowej odwoływał się do literatury etnologicznej i teologicznej.

15.2. Koncepcja duszy

Dusza stanowi niezwykłą tajemnicę, która jawi się na „płaszczyźnie” empirycznej, filozoficznej, metafizycznej i teologicznej. Teologia patrzy na duszę w świetle objawienia Bożego i nauki Kościoła. Katechizm Kościoła Katolickiego, powołując się na Pismo Święte, stwierdza, że pojęcie duszy oznacza życie ludzkie (por. Mt 16,25–26; J 15,13) lub całą osobę ludzką (por. Dz 2,41). W duszy kryje się wszystko, co w człowieku jest najbardziej wewnętrzne (por. Mt 26,38; J 12,27) i najbardziej wartościowe (por. Mt 10,28; 2 Mch 6,30), to, co powoduje, że człowiek jest obrazem Boga: „dusza” oznacza zasadę duchową w człowieku (KKK, 2012, s. 363)¹. Jedność ciała i duszy jest tak głęboka, że duszę można uważać za „formę” ciała, co oznacza, że dzięki niej „ciało utworzone z materii jest ciałem żywym i ludzkim; duch i materia w człowieku nie są dwiema połączonymi naturami, ale ich zjednoczenie tworzy jedną naturę” (KKK, 2012, nr 365, s. 97). Zatem Kościół naucza, że dusza jest bezpośrednio stworzona przez Boga, nie jest ona „produktem” rodziców, jest nieśmiertelna i nie ginie po odłączeniu się od ciała w chwili śmierci. Z ciałem połączy się ponownie w chwili ostatecznego zmartwychwstania (por. KKK, 2012, nr 366, s. 97).

W znaczeniu biblijnym „dusza” to pierwiastek życia osoby, nie jest materią odrębną od ciała, lecz tworzy z nim substancialną istotę żywą. Stanowi element duchowy w tym znaczeniu, że jej najgłębsza sfera działania to działanie ducha, wyrażające się poprzez miłość związaną z wolą i poznanie związane z inteligencją. „Tak więc uwielbienie i kontemplacja, czy też medytacja, należą do najbardziej osobistej sfery życia człowieka, który swoją więź z Bogiem uzyskuje i przeżywa w duszy duchowej w swym charakterze, ale substancialnie zjednoczonej z ciałem w swoim działaniu” (Rouvillois, 2002, s. 1704). Zatem dusza nie zamieszkuje w ciele, lecz wyraża się poprzez ciało, które jako część materialna określa całego człowieka (Guillet, 1985, s. 233).

Trudno jest całkowicie poznać jej misterium, gdyż człowiek odkrywa siebie wraz z duszą przez cały czas trwania ziemskiego życia. Dusza uważana jest za „formę” człowieka i oznacza „istotę” (*essentia*), zasadę tożsamości ontycznej, czyli pierwiastek konstytuujący człowieczeństwo, w przeciwnieństwie do ciała, które jest organizacją, uwidaczniającą ukształtowaniem i kreacyjną konkretyzacją materii. Dusza natomiast stanowi formę i konkretyzację rzeczywistości o cechach zasadniczo różnych od materii (Bartnik, 2000, s. 386).

¹ Cytat z Pisma Świętego pochodzi z (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu: Biblia Ty-iąstecia*, 1980); Katechizm Kościoła Katolickiego – odtąd stosowany będzie skrót KKK.

Według teologa Czesława Bartnika:

Ciało i dusza są współrelacjami diadycznymi względem osoby ludzkiej i żadne z nich oddziennie nie stanowi na ziemi pełni osobowej, choć dusza jest główną podstawą dla tożsamości osobowej. Ciało jako konkretyzacja subpodmiotowa materii ziemskiej ma samoistność wtórną, zależną i przemijającą wraz z ustaniem trwania czasoprzestrzennego. Pełni natomiast wszystkie funkcje alfalne, genetyczne docześnie, wiążąc ze światem, historią, empirią i możliwościami współpracy osoby w łonie stworzenia (Bartnik, 2000, ss. 393–394).

W wyobraźni ludowej dusza uważana jest za ożywiający człowieka pierwiastek, który otrzymuje od Stwórcy kaźda istota ludzka. W momencie śmierci opuszcza ciało i udaje się na spotkanie z Bogiem–Sędzią na sąd szczegółowy ze swego ziemskiego życia. Zatem dusza pojmowana jest jako nieśmiertelna i swą podmiotowość, świadomość i pamięć zachowuje nawet po śmierci. W projekcji ludowej utrzymuje także podobieństwo w odniesieniu do swej ziemskiej cielesności (Bourgeois, 2002, ss. 1929–1931; Perszon, 1999, ss. 54–55; Rouvillois, 2002, s. 1704).

15.3. Śmierć i obrzędy pogrzebowe

Zgromadzona wokół umierającego człowieka rodzina pragnęła uwolnić go od cierpień fizycznych i duchowych. Wzywano kapłana, by umożliwić konającemu oczyszczenie i „zaopatrzyć go na śmierć”. Stan łaski uświęcającej otrzymywał umierający poprzez skorzystanie z sakramentu pojednania, namaszczenia chorych i Eucharystii. Gdy był w stanie agonalnym, wówczas kapłan udzielał jedynie sakramentu namaszczenia chorych. Zebrani wokół niego najbliżsi zapalali gromnicę, a wręczając mu ją do ręki (gdy nie był już w stanie samodzielnie utrzymać świecy, podtrzymywał ją ktoś z rodziny), mówili: „trzymaj się tego drzewa, abyś poszedł do nieba” (Kupisiński, 2007, ss. 149, 169; Perszon, 1999, s. 142). Płonąca gromnica symbolizowała wiarę i nadzieję chrześcijańską oraz światło Chrystusa, w którego blasku odchodząca dusza ma wędrować do Boga. Umierającego skrapiano świętą wodą, odmawiano modlitwy i litanię za konających, wkładano na szyję szkaplerz bądź różaniec. W modlitwach, w których zwracano się w szczególności do Matki Bożej oraz patronów dobrej śmierci (św. Józefa, św. Barbary, św. Gertrudy), proszono o „lekkie skonanie”, a także o zaprowadzenie na sąd Boży. Istniało przekonanie, że w chwili agonii człowieka toczy się walka dobrych i złych duchów o jego duszę, stąd konieczność tak intensywnej modlitwy w jego intencji (Fischer, 1921, ss. 63–64; Kupisiński, 2007, s. 149; Kupisiński, 2017, s. 207).

W wierzeniach ludowych za czas zgonu przyjmowano moment, gdy dusza opuszcza ciało i wychodzi przez nozdrza lub otwarte usta. Śmierć człowieka stwierdzano po zatrzymaniu pracy serca, ustaniu pulsu i zaniku oddechu, co

sprawdzano, przystawiając lusterko do ust konającego. Jeśli na zwierciadle nie pojawiała się para, oznaczało to, że nastąpił zgon. Od tej chwili przez około godzinę pozostawiano zmarłego w spokoju, zgodnie z przeświadczeniem, iż dusza jeszcze nie opuściła ciała, wszystko słyszy i widzi, co się wokół niej dzieje (Gerlich, 1989, s. 261; Kupisiński, 2007, s. 153; Stomma, 1986, ss. 168–169).

Czas, kiedy ciało było złożone do trumny w oczekiwaniu na obrzędy pochówkowe, był dla respondentów okresem doświadczania nadzwyczajnych zjawisk dzierżących się w obrębie domostwa czy wioski, ich występowanie przypisywali nieboszczykowi. Do wspomnianych zjawisk należały między innymi: odgłosy ciężkiego stąpania po strychu domu, widziany przez żyjących cień osoby przemieszczający się po gospodarstwie lub wiosce, przypominający swym kształtem umarłego. Zdaniem respondentów w momencie śmierci zmarły znajduje się w stanie „przejściowym” między światem ziemskim a transcendentnym, dlatego zgromadzeni na modlitwie wokół konającego najbliżsi polecali go patronom dobrej śmierci. W ten sposób chcieli pomóc duszy przejść z rzeczywistości ziemskiej w sakralną przestrzeń nieba. W te dni w domu i na gospodarstwie należało zachować ciszę, nie można było zamiatać podłogi, szyc, a w obejściu nie wolno było wykonywać hałaśliwych prac (Kolberg, 1888, s. 148; Kupisiński, 2007, ss. 148–149; 153–155; Perszon, 1999, ss. 136–137).

Obrzędy pochówkowe przeprowadzano trzeciego dnia po śmierci. Po wyniesieniu zwłok z izby przewracano stołki, na których stała trumna, zasłaniano lustra i szklane naczynia, aby dusza się w nich nie przeglądała i nie pozostała w mieszkaniu, bądź kogoś nie porwała za sobą. Wynosząc trumnę z domu, trzykrotnie uderzano nią o próg drzwi wejściowych, w celu pożegnania zmarłego z domownikami. Aby umożliwić duszy swobodne wyjście z mieszkania, otwierano szafy, kuferki oraz miejsca mediacji, czyli okna i drzwi, zarówno w budynku mieszkalnym, jak i na gospodarstwie. Wierzono, że w tym czasie dusza żegna się z rodziną i inwentarzem. Chcąc opóźnić odjazd konduktu pogrzebowego spod chaty, mężczyźni chwytali za koła wozu, na którym znajdowała się trumna, dając w ten sposób duszy więcej czasu na rozstanie z domem i gospodarstwem. Na ogół wierzono, że dusza przebywa w domostwie do momentu wyprowadzenia zwłok na cmentarz (Fischer, 1921, ss. 255–256; Karwicka, 1979, s. 174; Kupisiński, 2007, ss. 205–207; Turek, 1993, s. 37).

W wierzeniach ludowych powszechnie twierdzono, że dusza zmarłego bierze udział w obrzędach pogrzebowych. Rozpowszechniona jest opinia respondentów, iż istnieje wyraźna różnica w ciężarze trumny przed nabożeństwem i po jego zakończeniu, a mianowicie: jest ona znacznie cięższa, gdy przekracza się bramę kościelną, wnosząc nieboszczyka do świątyni na mszę św., a lżejsza, gdy się ją wynosi z kościoła. Wskazywałoby to na opuszczenie przez duszę ciała po sprawowanej w świątyni liturgii. Niektórzy twierdzą, że dusza odchodzi na „tamten świat”, gdy na trumnę rzuca się grudkę ziemi. Inni z kolei uważają, że odchodzi dopiero czterdziestego dnia po śmierci, dlatego przez ten okres czasu funkcjonował niegdyś zakaz sprzątania wieńców i wiązanek kwiatów z mogiły

zmarłego (Fischer, 1921, ss. 326–329; Kamocki, 1999, s. 260; Kupisiński, 2007, s. 229; Renik, 1986, s. 32; Turek, 1993, s. 33).

W Opoczyńskiem i Radomskiem wierzono, że dusza pozostaje w obrębie własnego gospodarstwa jeszcze przez rok i sześć tygodni. Domownikom dawała odczuć swą obecność poprzez nadzwyczajne zjawiska: pojawiające się cienie, pukania, stąpania słyszane w mieszkaniu, odwiedziny we śnie. Dopiero po tym okresie dusza udaje się na sąd Boży (Kupisiński, 2007, s. 227; Rosiński, 1999, s. 220).

Podsumowując, należy stwierdzić, że w wierzeniach ludowych nie ma jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, kiedy dusza odchodzi z tego świata na „tamten”, gdyż wśród respondentów nie ma w tej kwestii jednomyślności, a odpowiedzi są zróżnicowane w zależności od regionów naszego kraju, rozbieżności pojawiają się nawet w wypowiedziach osób zamieszkujących blisko siebie, w sąsiednich wioskach.

15.4. Kontakt żywych z duszami zmarłych

Dusze zmarłych w swoisty sposób nawiedzały osoby żyjące, chcąc im w ten sposób ukazać, że wciąż egzystują, ale w innym świecie, a to, co dzieje się na ziemi, jest im również znanie. Na ogół komunikowały się z żywymi podczas snu. We śnie dusze mogły się ukazać żywym w stanie szczęliwości, niepokoju, smutku bądź cierpienia. W snujących się cieniach żyjący rozpoznawali swego ojca czy matkę, przybywających do nich z jakimś przesłaniem. Bywało, że matka przychodziła do córki, aby ją upomnieć i zachęcić do zmiany stylu życia, jeśli był niezgodny z przykazaniami Bożymi, lub też do syna, jeśli nadużywał on alkoholu czy powątpiewał w życie wieczne. Jeden z respondentów relacjonuje:

Gdy ojciec jeszcze leżał w domu w trumnie, to przyszedł do mnie nocą i chwycił mnie zimnymi rynkami za szyje i powiedziół: «uwierz w życie pozagrobowe», a jak zmarła moja siostra, to przed pogrzebem przyszła do mnie nad ranym, położyła mi się na piersiach i mnie ucałowała. Pokazała się tak, jak była ubrana na śmierć (Kupisiński, 2007, s. 133; por. Martinetti, 2001, ss. 195–196; Perszon, 1999, s. 235).

Powszechnie są relacje respondentów o przychodzących duszach nagle zmarłych matek, które pozostawiły niemowlęta w trudnej dla nich i rodzinny sytuacji życiowej. Do tych dzieci przychodziły matki, aby je karmić piersią i zabawiać. Na przybycie duszy wskazywało między innymi zachowanie dziecka. Niemowlę nagle przestawało płakać, a na jego twarzy pojawiały się uśmiech i radość. Zebrani w izbie domownicy dostrzegali w tym czasie samoistne poruszanье się kołyski z dzieckiem. To nadzwyczajne zjawisko należało do często obserwowanych nie tylko w badanych subregionach, ale i w innych regionach Polski (Kupisiński, 2007, s. 133; Martinetti, 2001, ss. 196–206).

Dla wierzących niezwykle ważne było właściwe przygotowanie się do śmierci. Obawiano się śmierci nagłej, a tym bardziej odejścia w stanie grzechu ciężkiego. Dlatego posiadano „katalog znaków” zapowiadających zbliżającą się śmierć, umożliwiały one odpowiednie przygotowanie się do niej. W wierzeniach ludowych wszystkie te znaki odbierane były jako komunikacja dusz zmarłych z osobami żyjącymi. Zwiastuny nadchodzącego kresu życia dostrzegano w nietypowym zachowaniu niektórych ptaków (sowa przesiadująca w pobliżu domu i wołająca „póć, pój”, stuknięcie jaskółki w okno, krakanie kruków i wron gromadzących się w pobliżu mieszkania, piejącą kurą), a także zwierząt domowych – pies wyjący z głową skierowaną ku ziemi, konie na gospodarstwie rządzące i płoszące się (uważano, że widzą dusze zmarłych), kretowiska pojawiające się wokół domu czy na grobie, odgłos chrobotania nocą robaka drzewnego i wiele innych (Biegeleisen, 1929, s. 402; Karwicka, 1979, s. 172; Kupisiński, 2007, ss. 116–122; Moszyński, 1967, s. 552; Zadrożyńska, 2002, s. 32).

Do zjawisk nadzwyczajnych, które przypisywano działaniom dusz zmarłych, należały wszelkie trudne do wyjaśnienia zdarzenia, między innymi: nagłe pęknięcia (np. lustra, wazonu, popielniczki), spadanie obrazów ze ścian, pokrywek z kuchni, stukanie do okna na wyższych kondygnacjach, zatrzymanie wskazówek zegara itd. Zdaniem mieszkańców wsi poprzez owe nietypowe sytuacje dusze zmarłych oznajmiałły najbliższym śmierć i rychłą obecność już „na tamtym świecie” (Kupisiński, 2007, s. 124; Olesiejuk, 2000, s. 259; Turek, 1993, s. 24; Perszon, 1999, ss. 120–121).

Według wierzeń ludowych na kilka dni przed śmiercią do umierającego przychodzą dusze osób zmarłych, które znał za życia, konający rozpoznaje te osoby, a nawet zwraca się do nich po imieniu. Jedna z respondentek tak relacjonuje przybycie do mamy duszy zmarłej sąsiadki:

Na kilka dni przed śmiercią mamy przyszła do niej synowa, usiadła na łóżku obok leżącej mamy, chwyciła ją za rękę i tak patrzy na mamę. Po pewnym czasie mama mówi: «po coś przyszła, jo jeszcze nie bede umierać». Bratowa trochę się zmieszała, a ja podchodzę i pytam mamę, czy nie poznaje, że to X. Mama odpowiedziała, że: «pryszła XY i chce spać z mną, a ja nie chce». Okazało się, że widziała zmarłą sąsiadkę (Kupisiński, 2007, s. 131).

W przekonaniu ludu nawiedzające dusze to bliscy zmarli z rodziny lub sąsiedzi, którzy przybywają po umierającego, „aby być z nim w agonii i poprowadzić go na tamten świat, przed tron Boży” (Ariés, 1992, ss. 20–21; Kupisiński, 2007, s. 131).

Bywało, że poprzez sny, zwykle śniące się w noc po pogrzebie, zmarły okazywał osobom z najbliższej rodziny niezadowolenie ze stroju, w jaki był ubrany do trumny, bądź z akcesoriów, w jakie go wyposażono na „tamten świat”. Jeśli ubrano nieboszczyka inaczej niż sobie życzył za życia (kobiety – niewłaściwa sukienka, chusteczka; mężczyźni – brak kalesonów, czapki, laski, okularów – jeśli z nich korzystał), oznajmiał to bliskim we śnie. Jeszcze do niedawna, bo

w połowie XX wieku, powszechnie praktykowano wkładanie zmarłemu do trumny takich przedmiotów, jak różaniec, ksiązeczkę do nabożeństwa, pieniądze, okulary (jeśli je nosił za życia), fajka (jeśli palił). Niektórzy mężczyźni życzyli sobie, aby umieścić dla nich w trumnie buteleczkę wódki, zamierzali bowiem poczęstować będących już po tamtej stronie życia zmarłych kolegów (Kupisiński, 2007, s. 139, 177; Kupisiński, 2017, s. 212; Perszon, 1999, s. 165; Turek, 1993, ss. 32–33).

W wierzeniach ludowych istniało przeświadczenie, że zmarli żyją, choć w innej postaci, jednak ową egzystencję wyobrażano sobie w pewnym sensie jako kontynuację życia ziemskiego, ale już bez bólu, cierpienia, pracy. Ufano, że zbawieni znajdują się w pełnej radości i szczęliwości w obecności Zmartwychwstałego Chrystusa (Kupisiński, 2007, s. 238).

Kontakt ze zmarłymi nawiązywano nie tylko podczas obrzędów pogrzebowych, pamiętano o nich w czasie całego roku obrzędowego, zapraszając ich na święta zmarłych oraz uroczystości religijne i rodzinne. W wierzeniach ludowych okres Bożego Narodzenia nazywany był czasem duchów, ponieważ uważano, że zmarli biorą udział w odbywających się wówczas uroczystościach religijnych, które przed nadejściem chrześcijaństwa miały charakter zaduszkowy. Na relikty dawnych wierzeń wskazują między innymi takie zwyczaje, jak: zapraszanie zmarłych na wieczerzę wigilijną, zostawianie dla nich wolnego miejsca przy stole, zachowanie ciszy, zapalanie świec, pozostawianie pokarmów na stole przez całą noc, a także podtrzymywanie ognia w piecu, aby ogrzać zziębnięte duszyczki przybyłe na wieczerzę. Starano się dobrze ugościć zmarłych, a przez to zyskać ich przychylność i wstawiennictwo w świecie nadprzyrodzonym. Z drugiej strony czyniono pewne zabiegi apotropeiczne, aby ochronić się przed złymi duchami (pokropienie wodą świętą, okadzanie miejsc narażonych na działanie złych mocy) (Błońska, 1976, s. 871; Klinger, 1926, ss. 53–54; Klinger, 1931, ss. 104–106; Kupisiński, 2007, ss. 253–268, 349).

W okresie wielkanocnym na kanwie Misterium Paschalnego człowiek rozwija tajemnice wiary, w które wprowadza śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Żywi nawiedzają cmentarze, aby na mogiłach zmarłych zapalić znicze symbolizujące Chrystusa – „Światłość wiekuistą” i w modlitwie polecają dusze zmarłych Zmartwychwstałemu, prosząc Go o wieczną światłość dla nich (Klimaszewska, 1981, s. 138; Kupisiński, 2007, s. 308).

W Kościele zachodnim główne święta ku czci zmarłych przypadają na miesiąc listopad, a przede wszystkim na dni: 1 listopada – Wszystkich Świętych i następujący po nim Dzień Zaduszny (2 listopada), kiedy to wspomina się wszystkich wiernych zmarłych i przywołuje szczególnie te dusze, które potrzebują oczyszczenia i modlitewnej pomocy. W tych dniach można dostrzec akomodację dawnych zwyczajów i obrzędów ku czci zmarłych ze współczesnymi. O wierze w życie po śmierci świadczyło dawniej przynoszenie na mogiły chleba oraz obdarowywanie nim żebraków (zwanych „dziadami”) z prośbą o modlitwę za konkretne dusze, palenie ogni – zniczy, odnawianie grobów, zachowanie

ciszy czy powstrzymywanie się od pewnych prac (Klinger, 1926, s. 55; Kupisiński, 2007, ss. 338–343; Moszyński, 1967, s. 312).

Obecnie główny akcent w pamięci o zmarłych widoczny jest w praktykach religijnych, gdzie w ich intencji zamawia się msze św., ofiaruje komunię świętą, odmawia różaniec i wiele innych modlitw, dzięki którym można uzyskać odpust zupełny i ofiarować go za konkretnego zmarłego. Modlitewna pamięć o zmarłych i przenikanie się świata żywych ze światem umarłych poza uroczystościami kościelnymi intensyfikuje się w rocznice śmierci zmarłego, jak również w dni jego urodzin czy imienin (Kupisiński, 2007, ss. 344–346; Perszon, 1999, s. 301).

15.5. Podsumowanie

Świadomość śmierci wzbudza u większości ludzi poczucie lęku, ale także pragnienie kontynuacji życia w odmiennej formie czy postaci. Wśród mieszkańców wsi istnieje powszechnie przekonanie, że zmarli żyją, ale w innej rzeczywistości. Życie po śmierci interpretują według nauczania Kościoła katolickiego w świetle zmartwychwstania Chrystusa, dlatego pragną właściwie przygotować się na śmierć. Niegdyś obawiano się śmierci nagiej, niespodziewanej, aby nie umrzeć w stanie grzechu. W ostatnich chwilach życia korzystano z sakramentu pojednania, namaszczenia chorych i Eucharystii, aby na „tamten świat” dusza udała się w stanie łaski uświęcającej.

W wierzeniach ludowych powszechnie uważa się, że świat żywych przenika się ze światem zmarłych, a między nimi zachodzą relacje. Ludzie sądzą, że dusze zmarłych komunikują się z żywymi m.in. przy pomocy takich znaków, jak: sny, nietypowe zachowania ptaków, zwierząt czy nadzwyczajne wydarzenia. Poprzez wyżej wymienione symptomy dusze chcą zakomunikować żyjącym nadzieję zbliżającej się śmierci lub zasugerować zmianę postępowania w zakresie życia moralnego, a także utwierdzić ich w wierze w życie poza-grobowe. Zdaniem mieszkańców wsi dusza ludzka w chwili zgonu opuszcza ciało, ale przez pewien czas przebywa jeszcze na terenie domostwa. Dopiero po zakończeniu obrzędów pogrzebowych odchodzi na „tamten świat”. Między żywymi a zmarłymi istnieje silna więź, uwidacznia się ona najbardziej podczas świąt kościelnych i rodzinnych. Dawniej na te uroczystości zapraszano dusze zmarłych, obecnie nawiedza się mogiły oraz poleca zmarłych miłosierdziu Bożemu, zamawiając w ich intencjach msze św., a także pamiętając o nich w modlitwie.

Bibliografia

Ariés, P. (1992). *Człowiek i śmierć* (E. Bąkowska, Tłum.). Państwowy Instytut Wydawniczy.

Bartnik, C. S. (2000). *Dogmatyka katolicka*. Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Biegeleisen, H. (1929). *U kolebki: Przed ołtarzem: Nad mogiłą*. Instytut Stauropiąński.

Błońska, M. (1976). Boże Narodzenie IV: W folklorze. W W. Granat, F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, & Z. Sułowski (Red.), *Encyklopedia katolicka* (T. 2, kol. 869–873). Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Bourgeois, H. (2002). *Życie wieczne* (M. Solak-Żewicka, Tłum.). W F. Lenoir, M. Meslin, J.-P. Rosa, & Y. Targan-Masquelier (Red.), *Encyklopedia religii świata: T. 2. Zagadnienia problemowe* (ss. 1929–1931). Wydawnictwo Akademickie Dialog.

Fischer, A. (1921). *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Gerlich, M. G. (1989). *Strachy: W kręgu dawnych śląskich wierzeń*. Śląski Instytut Naukowy.

Guillet, J. (1985). Duch. W X. Leon-Dufour (Red.), *Słownik teologii biblijnej* (K. Romaniuk, Tłum.; ss. 224–234). Pallottinum.

Illiès, C. (2002). *Życie dusz na tamtym świecie*. W F. Lenoir, M. Meslin, J.-P. Rosa, & Y. Targan-Masquelier (Red.), *Encyklopedia religii świata: T. 2. Zagadnienia problemowe* (S. Piłaszewicz, Tłum.; ss. 1903–1911). Wydawnictwo Akademickie Dialog.

Kamocki, J. (1999). *Życie pozagrobowe w wierzeniach ludowych regionu świętokrzyskiego*. W M. Haponiuk & M. Rajewski (Red.), *Wokół antropologii kulturowej* (ss. 259–266). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Karwicka, T. (1979). *Kultura ludowa ziemi dobrzyńskiej*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Katechizm Kościoła Katolickiego [KKK] (2. wyd.). (2012). Pallottinum.

Klimaszewska, J. (1981). Doroczne obrzędy ludowe. W M. Biernacka, M. Frankowska, & W. Paprocka (Red.), *Etnografia Polski: Przemiany kultury duchowej* (T. 2, ss. 127–153). Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Klinger, W. (1926). *Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia, jej początek i znaczenia pierwotne*. Fiszer i Majewski.

Klinger, W. (1931). *Doroczne święta ludowe a tradycje grecko-rzymskie*. Gebethner i Wolff.

Kolberg, O. (1888). *Dzieła wszystkie*: T. 27. *Mazowsze* (Cz. 4). Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Kupisiński, Z. (2007). *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne: Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe oraz zaduszkowe mieszkańców regionu opoczyńskiego i radomskiego*. Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Kupisiński, Z. (2017). Umieranie w obrzędowości ludowej: Tradycja a współczesność. W I. Steczko & R. Dźwigoł (Red.), *Dialog z tradycją: T. 4. Dawna i współczesna kultura funeralna* (ss. 203–215). Collegium Columbinum.

Martinetti, G. (2001). *Oni byli poza ciałem: Dowody życia po śmierci* (Z. Ziółkowski, Tłum.). Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”.

Moszyński, K. (1967). *Kultura ludowa Słowian: T. 2. Kultura duchowa* (2. wyd., Cz. 1). Książka i Wiedza.

Olesiejuk, F. (2000). *Zwyczaje i obrzędy ludu Międzyrzeczan*. Urząd Gminy.

Perszon, J. (1999). *Na brzegu życia i śmierci: Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*. Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej „Benedictinum”.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu: Biblia Tysiąclecia (3. wyd.). (1980). Pallottinum.

Renik, K. (1986). O kontaktach ze zmarłymi – ludowe wyobrażenia. *Polska Sztuka Ludowa*, 40(1–2), 31–36.

Rosiński, F. (1999). Śmierć w polskiej tradycji ludowej. W J. Kolbuszewski (Red.), *Problemy współczesnej tanatologii: Medycyna, antropologia kultury, humanistyka* (T. 3, ss. 207–221). Wrocławskie Towarzystwo Naukowe.

Rouvillois, S. (2002). Chrześcijaństwo: Substancialna jedność duszy i ciała (M. Sołak-Żewicka, Tłum.). W F. Lenoir, M. Meslin, J.-P. Rosa, & Y. Targan-Masquelier (Red.), *Encyklopedia religii świata: T. 2. Zagadnienia problemowe* (ss. 1704–1705). Wydawnictwo Akademickie Dialog.

Sobór Watykański II. (1967). Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. W *Sobór Watykański II: Konstytucje – Dekrety – Deklaracje* (ss. 813–986). Pallottinum.

Stomma, L. (1986). *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.* Instytut Wydawniczy Pax.

Turek, K. (1993). *Ludowe zwyczaje, obrzędy i pieśni pogrzebowe na Górnym Śląsku*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Zadrożyska, A. (2002). *Świętowania polskie: Przewodnik po tradycji*. Twój Styl.

The Soul in Life and after Death in Folk Imagination

Summary

In folk imagination, the soul is considered to be the animating element that every human being receives from God the Creator. At death, the immortal soul leaves the body and goes to meet God to be judged (the concept known as the particular judgment). In this perception, the soul retains its subjectivity, memory and consciousness even after death; in folk imagination, it also retains its resemblance to earthly corporeality.

The first section of this chapter presents the concept of the soul as understood in the Bible, in the teaching of the Catholic Church and in folk imagination.

The second part is devoted to the “passage” of the soul from earthly life to eternity (during dying) and the funeral rites. Family and relatives gathered around the dying person; they prayed and entrusted him or her to the patrons of good death: Our Lady, St Joseph, St Barbara, St Gertrude and others, but most importantly they called the priest so that the dying person would receive the sacrament of penance, the Eucharist (if able to do so), and the sacrament of the anointing of the sick. The next part outlines the signs indicating the presence of the dead person’s soul in the household, farm, and during funeral rites; such signs are not attributed to natural physical phenomena and they are perceived as a form of communication between the soul of the deceased and the living. The last section describes the contact of the living with the souls of the dead based on the accounts of the informants recalling their own dreams in which the souls of the dead communicated with them. It also highlights some ways in which people remember the dead during Church feasts (ordering Mass in their intention, remembering them during family celebrations).

The author uses data from his own ethnographic field studies on funeral and All Souls’ Day rituals in the Opoczno and Radom regions (conducted in 1980–1983 and 1995–2005) as well as the literature on the subject.

Keywords: death, soul, folk imagination, folk religiosity, souls of the deceased, eternal life

Rozdział 16

*Z mrtvého těla vyletěla bílá holubička
a do modré oblohy se vznesla. Obraz duše jako
holubice v českém jazykově-kulturním prostředí*

Lucie Šťastná

Ústav českého jazyka a teorie komunikace

Univerzita Karlova, Praha

ORCID 0000-0003-3028-6727

e-mail: lucie-stastna@seznam.cz

Shrnutí

Symbolika spojená s holubem či holubicí je poměrně bohatá napříč různými kulturami. Propojení ptáků (a především holubů) s nebeskou sférou či horním světem bylo přirozeně dáno jejich schopností létat a životem v oblacích. Holubice je významná i v křesťanském prostředí, kde je symbolem Ducha svatého, spojována však bývá i s různými světci a mučedníky. Bývá zpodobněným jejich čisté duše, která opouští pozemské tělo. Obraz bílé holubice jakožto nevinné duše zemřelého se objevuje také v českých lidových pohádkách, ale i v autorských textech opírajících se o lidovou slovesnost (např. v dílech B. Němcové či K. J. Erbena). Duše v podobě holubice opouští tělo ve chvíli, kdy je postava, nejčastěji pomocník hrdiny, vysvobozena ze svého zakletí (např. setnutím hlavy). V příspěvku bude představen obraz duše-holubice v českém jazykově-kulturním prostředí, vycházíme především z metod kognitivní a kulturní lingvistiky.

Klíčová slova: symbolika holuba a holubice, bílá holubice jako nevinná duše zemřelého, obraz duše-holubice v českém slovesném folkloru, holubice v českých lidových pohádkách a písničkách

16.1. Úvod

Představa duše jako bílé holubice, která opouští mrtvé pozemské tělo, je v českém jazykově-kulturním prostředí poměrně pevně zakotvená. Holubice se v tomto kontextu objevuje především v lidových (ale i autorských) pohádkách, pověstech, písňích a baladách, v nichž ztělesňuje určité propojení mezi pozemskou a nebeskou sférou. Citace v názvu tohoto příspěvku odkazuje k pohádce Boženy Němcové *Šternberk* (Němcová, 2012b), v jejímž závěru je hlavní hrdina nucen setnout hlavu svému pomocníku a příteli – bílému koni, z jehož útrob následně vylétne bílá holubice. Setnutím hlavy je prolomena stará kletba, duše uvězněná v těle koně je tak uvolněna, může opustit pozemské tělo a odlétá nahoru do nebe, vstřícně posmrtnému životu.

S lidskou duší, která na sebe bere zvířecí podobu, se můžeme setkat v různých variantách napříč světovými kulturami. Některá náboženství, např. buddhismus či hinduismus, pracují s konceptem reinkarnace; jedna duše se zde rodí v mnoha cyklech – převtěluje se – a jednou ze sfér, do nichž se duše může znovuzrodit, je i sféra zvířat.¹ Podle této představy tak může jedna duše postupně vystřídat různá těla, převtěluje se do lidí, zvířat i neživých předmětů. Zvířecí podobu na sebe mohou vzít také takzvaní duchovní či duševní dvojníci, kteří tělo volně opouštějí ve snu a samostatně putují; během tohoto procesu člověk přebírá také některé vlastnosti svého duchovního dvojníka – zvířete (např. sílu vlka). S představou duchovních dvojníků se setkáváme kupříkladu u starých Germánů či ve starověkém Egyptě. Snaží se propojení se zvířetem (a získání jeho vlastností) reflekují také rituály spojené s nošením amuletů ze zvířecích částí těl či vytvářením totemů, které mají doložit příbuzenský vztah člověka s určitým zvířecím druhem – zvíře zde vystupuje jako mytický předek člověka. V démonologických pověstech se dále objevují tzv. můry – lidé, jejichž duše ve spánku opouštějí tělo, často právě ve zvířecí podobě (např. jako bílá kočka, myš či noční motýl) a následně způsobují lidem v okolí zlé sny, dusí je, popř. jim pijí krev (Luffer, 2014).

Mnoho různých kultur pracuje s představou duše v podobě ptáka. To je pravděpodobně dáné přirozeným spojením ptáků s nebem, a tedy jejich předpokládanou blízkostí k božské sféře a v některých náboženstvích také k místu posmrtného života. Pro ptáky je charakteristická schopnost letu, kterou umožňují křídla na jejich tělech. Ptačí let implikuje volnost a svobodu (*být volný jako pták* „žít volně, bez omezení“), jež jsou spojovány také s uvolněním duše z pout pozemského života a lidského těla. Představa duše jako ptáka, který svobodně opouští lidské tělo a odlétá do nebe, se tak zdá zcela přirozená. Becker ve svém *Slovníku symbolů* (Becker, 2002) uvádí u hesla „pták“ na prvním místě výklad „obraz duše“. Již ve starověkém Egyptě byla podle něj rozšířena představa duší

¹ S převtělováním duše např. do zvířat a stromů se setkáváme i ve slovanském prostředí, srov. Tolstaia, 2016.

zemřelých (*ba*) jako ptáků (často s lidskou hlavou), kteří žijí v korunách stromů. Pták také mohl být průvodcem duše do říše mrtvých (např. v antickém Římě): „v římském umění vzhůru letící orel ztělesňuje nebo nese duši vládce, která po spálení mrtvoly stoupá k bohům“ (Becker, 2002, s. 203); průvodcem duší vznesených žen měl být potom páv (Royt & Šedinová, 1998, s. 130). Středověk pracoval se symbolikou malých a rychlých ptáků (např. vrabec) jako dobrých křesťanských duší, které se snadno vznesou k nebesům, zatímco velcí ptáci a ptáci bez schopnosti letu (např. pštros) byli spojováni s nečistými dušemi či dušemi pohanů (Royt & Šedinová, 1998, s. 121). Pro slovanské (i české) prostředí je rovněž charakteristická představa duše v podobě ptáka, a to především (bílé) holubice v případě duše dobré a (černého) havrana v případě duše zlé.

16.2. Teoretická východiska

Tento příspěvek vychází z kognitivně-kulturního přístupu k jazyku, metodologicky navazuje především na práce lublinské školy kognitivní etnolinguistiky založené profesorem Jerzym Bartmińskym. Shodně s jeho koncepcí etnolinguistiky zde pracuji s pojmy **jazykový obraz světa** a **stereotyp**, přičemž jazykový obraz světa chápou jako specifickou interpretaci světa fixovanou v jazyce, stereotypy jsou pak jednotkami jazykového obrazu světa, jež lze podrobit analýze a slovníkovému popisu (Bartmiński, 2016, s. 23; srov. také Vaňková, 2017).

Stereotypy zvířat a zvířecích částí těl jsem se zabývala již v některých předchozích pracích (Šťastná, 2015, 2018, 2019, 2020). Stereotyp holubice (resp. i holuba)² v českém prostředí tak bude uchopen a popsán v návaznosti na tyto práce a za využití shodné metodologie. Obrazy holuba a holubice budou rekonstruovány prostřednictvím dat excerptovaných z českých slovníků (výkladových, etymologických, synonymických, frazeologických aj.), dokladů z folklorních textů a okrajově se dotknu i textů několika vybraných děl klasické české literatury. Ve shodě s metodologií lublinského *Słownika stereotypów i symboli ludowych* nebude opomenuta ani symbolika spojená s holubem a holubicí v různých světových kulturách.³

Symbolické významy spojené se zvířaty se významně uplatňují právě ve folklorních textech, zvířata zde často bývají antropomorfizována (mluví, mají lidské vlastnosti apod.), může také docházet k metamorfóze (proměně) zvířete

² Ačkoliv se ukáže, že ve spojitosti s duší vystupuje především holubice (často se však objevuje také deminutivum *holoubek*), nelze od sebe obraz holuba a holubice zcela oddělit a zkoumat pouze jeden z uvedených obrazů bez zohlednění druhého. Pro potřeby této studie jsme obraz holuba mírně upozadili, nicméně nevynechali – vnímáme jej jako důležitý s ohledem na celkový obraz daného druhu zvířete v českém prostředí.

³ K symbolickým kódům a symboličnosti více viz např. Bartmiński, 2016, s. 47.

v člověka a naopak. Mluvící zvířata, resp. smíšení lidských a zvířecích rysů, jsou podle Turnera (Turner, 2005) jedním z hlavních znaků lidových pohádek a dětské literatury. Tato smíšení nám podle něj dokonce pomáhají pochopit svět kolem nás a *jsou nepostradatelná pro naše pojetí toho, co znamená lidská povaha a lidský život* (Turner, 2005, s. 192). Postavy (tedy i zvířata) vystupující ve folklorních textech jsou definovány skrze situace, v nichž vystupují a v nichž plní určitou roli. Naplňují tak předem daný **kulturní scénář**, vytvořený na základě lidové teorie „přirozenosti věci“. Od jednotlivých postav předem očekáváme určité jednání, to že budou věrné své povaze, např. vlk bude zlý a nebezpečný, liška bude chytrá a lštivá atd. (Bartmiński, 2014; Turner, 2005).⁴ Už pouhý vstup postavy (zvířete) do příběhu předznamenává v případě tradičních folklorních textů další předpokládaný sled událostí, např. předpokládáme, že vlk se bude snažit škodit, sežrat hrdinu apod., liška bude chtít někoho přelstít. Ukazuje se, že role zvířat v tradičních příbězích do velké míry odpovídá jejich jazykovým obrazům; uvedené příklady vlka a lišky ostatně korespondují s frazémy, v nichž je vlku často připisována hladovost (*mít hlad jako vlk*) a nebezpečnost (*vlk v rouše beránčím* ‘zlý člověk předstírající, že je dobrý’; *člověk člověku vlkem* ‘člověk se k jinému člověku chová nepřátelsky’) a lišce vychytralost (*být chytrý/mazaný/lštivý jako liška*).⁵

16.3. Obrazy holuba a holubice v českém prostředí

Obrazy holuba a holubice v jazyce jsou ze své podstaty těsně propojeny s obecnějším stereotypem ptáka. Z hlediska vědecké klasifikace je holub zařazen následovně: živočichové (říše) → strunatci (kmen) → obratlovci (podkmen) → ptáci (třída) → letci (podtřída) → měkkozobí (řád) → holubovití (čeled') → holub (rod); holubice v této klasifikaci samostatně zohledněna není, jedná se o pojmenování samice holuba. Kategorizace v jazyce je obecně podstatně jednodušší než vědecká klasifikace (Piekarczyk, 2007, s. 46). V jazykovém obrazu světa je holub primárně zařazen do kategorie PTÁK a dále do nadřazené kategorie ZVÍŘE, s níž nicméně věda vůbec nepočítá.

Holub sdílí některé **typické vlastnosti ptáků**, charakteristické pro prototyp (typického zástupce) kategorie PTÁK. Je to především **schopnost letu**, která je na ptačím (holubím) těle reprezentována **křídly** a v přeneseném významu je spojována s **volností, svobodou a rychlostí** (*být volný/svobodný j. pták; letět j. pták „rychle“*), ale také **nestálostí** – pták lehce uletí (*být přelétavý ptáček*

⁴ S definicí jednajících postav prostřednictvím vyprávění, resp. skrze situace, v nichž vystupují a v nichž plní určité role, se setkáváme již u Proppa (Propp, 1999). Propp rozlišuje tyto jednající osoby: škůdce, dárce, pomocník, carova dcera a její otec, odesílatel, hrdina, neprávý hrdina.

⁵ Pokud není uvedeno jinak, frazémy v celém textu jsou excerptovány ze slovníků (Čermák & Hronek, 2009; Mrhačová, 1999), pro plynulost textu je neuvádime u každého příkladu zvlášť.

„přelétavý, nestálý člověk“), nenechá se snadno polapit (*ptáček uletěl* ‘podezřelý z nějakého přečinu uprchl’). Tělo typických ptáků, jakožto i holubů, je pokryto **peřím**, které může mít různou barvu – v případě holuba je typicky šedé, v případě holubice bílé. Další specifickou částí těla ptáků je **zobák**, jenž je spojen s vydáváním ptačích **zvuků** (u holuba vrkání, cukrování, houkání).

Ačkoliv v rámci vědecké klasifikace není relevantní rozlišení mezi holubem a holubicí (nejedná se o dva různé živočišné druhy, ale o samce a samici stejnho druhu),⁶ v rámci jazykového obrazu světa je rozdíl mezi holubem a holubicí poměrně výrazný. Ukazuje se, že v různých kontextech užíváme jeden či druhý výraz, jejichž případnou záměnu může jazykový mluvčí hodnotit jako nepatřičnou, např. **holub míru, *nafukovat se j. holubice*.⁷ Níže tedy popíšeme zvlášť stereotypy holuba a holubice, ovšem s vědomím, že se v některých bodech prolínají, např. *deminutivum holoubek* se často vyskytuje v podobných kontextech jako *holubice* či *holubička*. Symbolika je shrnuta ve společné části, neboť slovníky symbolů hesla „holub“ a „holubice“ neoddělují.

16.3.1. Symbolika

Symbolika holubice je v různých kulturách poměrně bohatá a veskrze pozitivní. V mytologích různých národů byla spojována s bohyněmi **lásky a plodnosti**, v Mezopotámii s bohyní Ištar, ve Fénicii s Aštarté, v Řecku byla holubice zasvěcena Afrodítě, v Římě Venuši. Také křesťanství do velké míry převzalo milostnou symboliku holubic – dvě bílé holubice jsou spojovány s čistotou a věrností manželské lásky, v Písni písní je k holubičce přirovnána nevěsta (a také její oči).

Podle starověkých legend chyběla holubici žluč (Royt & Šedinová, 1998, s. 123), proto jí byly připisovány pouze ctnosti, a to především mírnost, čistota a nevinnost. Jako **symbol míru** holubice vystupuje ve Starém zákoně. V příběhu o Noemově arše ji Noe vypouští jako svědka opadnutí vod potopy a ona se k němu vrací s olivovou ratolestí v zobáku na znamení utíšení božího hněvu. V židovských chrámech byly holubice využívány jako smírné oběti či jako oběti při očištěování žen po porodu (Royt & Šedinová, 1998, s. 123).

⁶ U zooapelativ mohou být rozdíly v přirozeném rodu vyjádřeny následovně: 1) lexikálně: *pes – fena, býk – kráva, kůň – klisna/kobyla*; 2) slovotvorně procesem přechylování: *holub – holubice, koza – kozel, lev – lvice*; 3) nejsou vyjádřeny (substantiva vespolevná): *ježek, had, kukačka*. Rozlišení pohlaví u zvířat se jazykově vyjadřuje pouze u druhů, u nichž to historicky mělo pro člověka význam (především užitková zvířata). Většina zooapelativ patří mezi substantiva vespolevná. S přirozeným rodem dále souvisí názvy mláďat, které mohou být opět vyjádřeny lexikálně (suppletivní trojice, např. *kohout – slepice – kuře*) nebo slovotvorně (*holub – holubice – holoubek*), srov. Cvrček, 2010; ESC, 2002.

⁷ Angličtina v podobném smyslu užívá dva formálně zcela odlišné lexémy: *dove – holubice a pigeon – holub*. V některých jazycích naopak existuje pouze jeden výraz, který se objevuje v obou kontextech (např. němčina: *die Taube*).

Holubice jako obraz **duše** se objevuje již u Indů či u Germánů. Zde se jednalo především o tmavou holubici, která byla spojována se smrtí a neštěstím. Představa čisté duše jako bílé holubice je typická především pro křesťanskou tradici, v níž bílá barva sama o sobě symbolizuje čistotu, světlo a dokonalost (Becker, 2002, s. 30). Bílá holubice je v křesťanství symbolem Ducha svatého, ale také mučedníků a nejobecnější je i symbolem lidských křesťanských duší, jež se bez pout pozemského těla mohou vznášet do nebe k Bohu. To ostatně dokládají četná vyobrazení holubic na náhrobcích či na úmrtních oznámeních.

16.3.2. Holub – naivní, ale užitečné zvíře

Výkladové slovníky češtiny shodně zařazují holuba mezi ptáky, PSJČ dále specifikuje příslušnost holuba do podřádu ptáků kulíkovitých (Columba). SSČ a SSJČ oproti tomu uvádějí, že se rozlišuje mnoho různých plemen holuba, přičemž některá mohou žít divoce a některá jsou chována člověkem. Slovníky dále uvádějí informace o velikosti a vzhledu těchto ptáků. Jedná se o středně velkého ptáka (SSČ, 2003) s kráčivýma nohama (SSJČ, 1989). Zdomácnělá odrůda, holub domácí, je chován člověkem pro chutné maso mláďat a z chovatelského zájmu a je tedy pro člověka užitečný (SSJČ, 1989).⁸

Stereotyp holuba v češtině se na první pohled zdá být spíše neutrální až mírně negativní. Z vlastností, které člověk holubovi připisuje, je pravděpodobně nejvýraznější **naivita**.⁹ SČN uvádí hned několik významů, které toto tvrzení dokládají. Jedná se především o významy „mladík, cucák“ a „voják nováček (pták)“, přičemž v obou případech se jedná o mladého nezkušeného muže, který vstupuje do nového kolektivu a zatím není zcela přijat svým okolím, může být také považován za hloupého a snadno oklamatelného. Podobně ve SČS najdeme u hesla „holub“ *synonymum nováček*, tedy někdo, kdo je vnímán jako nezkušený, neotřkaný a naivní. Spojení *dělat někomu holuba* (SNC, 2006; Zaorálek, 1996) ve významu „platit někomu útratu, nechat se oškubat“ odkazuje na hloupého, důvěřivého, snadno manipulovatelného člověka, který se nechává využívat svým okolím. V podobném smyslu se výraz holub objevuje ve frazému *To vykládej holubům!* (tzn. někomu tak hloupému, že ti uvěří) (Čermák & Hronek, 2009) a v již málo užívaném *jiné lidi má za holuby*, tedy za hlupáky (Zaorálek, 1996).¹⁰

⁸ Chovatelství holubů s sebou zároveň přineslo potřebu dále rozlišovat jejich různá plemena, a to např. dle barvy peří (*svík*, *popeláč*, *bělohlávek*), zvláštností na jejich těle (*voláč*, *chocholouš*), typicky vydávaných zvuků (*bulblák*) či charakteristického chování, resp. způsobu letu (*rejdič*) (Haller, 1969).

⁹ Jedná se o primárně lidskou vlastnost. O připisování lidských vlastností zvířatům (a napak) (např. Mosiolek-Kłosińska, 1997). Právě naivita či hloupost jsou (obzvláště domácím) zvířatům připisovány poměrně často, což dokládá množství ustálených spojení typu *ty huso hlopá, ty káčo pitomá, kráva jedna blbá, vůl jeden blbý* aj. (Mrhačová, 1999).

¹⁰ Hloupost či naivitu holubů ve srovnání s jinými druhy ptáků reflektuje příběh *Holubi žádají krále*: Holubi nechtějí žít bez krále. Když je jim dán za vládce luňák, nejsou s ním spokojeni. Dostane se jim mnohem krutějšího jestřába a oni pozdě litují své neprozřetelnosti (Dvořák, 2016).

Další lidskou vlastností, s níž je holub spojen, nicméně ne tak výrazně jako kupříkladu páv, je **pýcha**. Frazeologická přirovnání *nafukovat se / nadýmat se j. holub*, tedy „chovat se nadutě, povýšeně vůči ostatním“ (srov. *nést se jako páv*), vycházejí ze specifického chování holubů, kteří si výrazně načechrávají své peří, příp. nadouvají volata.

Holub je vnímán jako zvíře, které **žije v chaosu a nepořádku**. To dokládají frazemy srovnávající člověkem vystavěný holubí příbytek – *holubník*¹¹ – s prostorem, v němž žijí či jinak tráví čas lidé: *vyletět odněkud j. (holub) z holubníka; chodit někam j. do holubníku; je to tu j. v holubníku; dělat z něčeho holubník; není tu žádný holubník*. Pokud si někdo stěžuje, že druhý dělá z pracoviště / domu / místo atp. *holubník*, znamená to, že dotyčný nedodržuje řád a pořádek, je chaotický a neumí si urovnat své záležitosti.¹² Ke zmatenému a chaotickému chování holuba odkazuje také frazém *točit se / vrtět se j. holub na báni*, tedy „být neklidný, nestálý“.

Nestálost holuba je vlastností shodnou se stereotypem ptáka obecně. Relektována je v příslušné *Lepší vrabec v hrsti než holub na střeše*, tedy „je lepší mít méně, ale jistého, než více, avšak nejistého“, a dále také ve spojení *uletěli mu holubi* (srov. též *tváří se, jako když mu uletěly včely* „udiveně, uraženě“). Člověk holuby chová jako domácí zvířata (viz výkladové slovníky výše), jsou pro něj **cenní a užiteční**, jejich případná ztráta je proto může negativně zasáhnout.¹³

Někdy se holub může vyskytnout v podobných kontextech jako holubička, např. jako pomocník hrdiny, posel lásky, přeměněný milenec atp. (viz níže).¹⁴ V těchto situacích je častěji užito **deminutiva holoubek**: *vrkat j. holub / holoubek* („být zamilovaný“); *žít spolu j. dva holoubci* (o zamilovaných).¹⁵

16.3.3. Holubice – posel lásky, symbol míru, obraz duše

V SSČ není „holubice“ uváděna jako samostatné heslo a je zahrnuta mezi deriváty v hesle „holub“. Výklad je obecně velmi stručný, SSČ a SSJČ uvádějí pouze „samice holuba“ s dovedkem, že holubice (příp. holubice s olivovou

¹¹ Na pozorování chování holubů v holubníku jsou založeny některé pranostiky, např. „Když se holubi silně koupou a když přilétají pozdě večer do holubníku, bude pršet“ (Vašků, 1998).

¹² K určité špinavosti holuba by mohl také odkazovat poněkud nehygienický zlozvyk *vybíráni holubů z nosu*. Možná je také motivace šedou barvou, zvyk odcvrnkávání (tedy let) holubů, nebo připodobnění nosu k holubníku (i s otvory, z nichž vylétávají holubi).

¹³ Chov holubů dokládá také frazém *Dobrý holub se vracejí ve významu* „člověk se vrací na místo svého mládí“, konzumaci holubího masa pak reflektuje příslušné *Pečení holubi nelétají do huby* (v podobném významu jako *Bez práce nejsou koláče*).

¹⁴ Jako pomocník hrdiny se holub objevuje v pohádce B. Němcové *O labuti*: „To já ti povím, a chceš-li, také tě tam dovedu,‘ zavrkal divoký holub, jenž poslední slova jejich zaslechl. „Já vím o té krásné princezně, bývám tam někdy a vždy z její ruky nejlepších jídel dostávám. Jsi-li spokojen, ukážu ti k ní cestu“ (Němcová, 2012b).

¹⁵ Pozitivní konotace při užití zooapeativ v deminutivním tvaru jsou častým jevem, srov. např. *být tvrdohlavý j. beran vs. beránek boží*.

ratolestí v zobáku) je **symbolem míru**. Frazém *holubice míru* uvádějí též frazeologické slovníky (Čermák & Hronek, 2009; Mrhačová, 1999).

SSJČ dále zmiňuje expresivní, nicméně v současnosti již nepříliš časté použití deminutiva *holubička* ve významu 'milá, mírná, něžná žena nebo dívka'. S takovým oslovením dívky je možné se setkat např. v tradičních pohádkách: *Nekrž se, holubičko, čistá nevěstinko, a pojď ven, musím k našim námluvám posvítit* (O řezníkovi Braňovi); (Otčenášek, 2019).¹⁶ Holubici jsou z typických vlastností připisovány **mírnost, něžnost a pokornost**, a proto bývá v tradičních textech srovnávána s mladými dívčkami, u nichž byly tyto vlastnosti rovněž žádané: *být mírná/krotká/pokorná j. holubice/holubička; být holubičí povaha*.¹⁷

S metaforou **dívka-holubice** se často setkáváme ve folklorních textech, především v lidových písňích a baladách. Jako příklad zde můžeme uvést baladu *Mysliveček* (Sirovátka & Šrámková, 1983), v níž se bratři zabité dívky ptají myslivce, zda dívku viděl a co s ní udělal: on o dívce mluví jako o holubičce: *zastřelil jsem holubičku* (dívku). O milostných problémech ve vztahu vypovídá písěn *Holubička* (KLP, b.r.), v níž rovněž vystupuje dívka-holubice: *Kdes, holubičko, lítala, / že své pérečka zmáchala? // Lítala sem já po poli, / svému milýmu na vzdory*. V pohádkách se setkáváme také s metamorfózou (proměnou) dívky v holubici, ať už z důvodu prokletí, nebo díky čarodějným schopnostem dívky samotné. V pohádce *Podvržená nevěsta* (Tille, 2/1, 1934) dochází dokonce ke dvojitě metamorfóze: dívka zakletá do těla holubice je v této podobě zabita a mění se na strom či lilii.¹⁸

Jako holub a holubice (příp. dva holoubci) se ve folklorních textech objevuje i **zamilovaný pár**, tedy mladík a dívka: *Vyletěl holoubek / na zelenej doubek. // Vyletěl, zahoukal, / až se dub zahoupal. // Za ním holubička, / hledala samečka* (*Uprchlý holoubek*) (KLP, b.r.).¹⁹

V souvislosti s láskou a milostnými vztahy se holubice v lidových písňích objevuje také jako **posel**, jenž doručuje vzkazy mezi milenci: *Vyletěla sivá holubička, / přinesla psaní od miláčka. / Píše milý, píše, píše, / že on k ní přijede co nejspíše* (Krolmus, 2011, Vol. 1, s. 142). Roli posla holubice zastává také v příběhu

¹⁶ U deminutiva *holubička* uvádí SSJČ dále význam „ozdoba čepce n. hlavy z široké stuhy vějířovitě složené, čepec s takovou ozdobou (součást starých krojů)“. Tuto holubičku nosila na svém čepci také babička ve známé knize B. Němcové, 2012a.

¹⁷ Slované či konkrétně Češi bývají často spojováni s touto *holubičí mírnou povahou*. Nicméně se zatím jedná o jev doložitelný pouze na úrovni textů, např.: *Sjednocování českého státu se nedělo samozřejmě nijak klidně, Přemyslovci dokazují, že představa o holubičí povaze Slovanů, a tedy i Čechů, je také mýtus* (ČNK, 2020).

¹⁸ Příklad dívky, která se sama dokáže proměnit v holubici, najdeme např. u Němcové: *Když bylo po celém zámku ticho, začalo to na okénku Liborově: „vrku, vrku, vrku!“ Libor skočí s postele, jde k oknu a vidí roztomilou holubičku. Hle, hle, copak ty zde hledáš? A což bych hledala, než tebe, vždyť jsem tvoje Češanka, odpoví holubička (Zlatý vrch)* (Němcová, 2012c).

¹⁹ Srov. s frazémy: *vrkat j. holub/holoubek; žít spolu j. dva holoubci*. V podobném významu též frazémy se zooapelativem hrdlička (pták příbuzný s holuby a podobný holubům): *být/žít j. dvě hrdličky; milovat se / cukrovat (se) j. dvě hrdličky*.

Holubice a hříšný kněz (Dvořák, 2016), zde je však holubice poslem z nebes, který upozorňuje kněze na jeho hříšné chování. Holubice jako posel – či Proppovou terminologí – pomocník hrdiny vystupuje rovněž v pohádkách (autorských i lidových). Tak je tomu např. i v pohádce *O třech zaklenných psích* (Otčenášek, 2019), v níž mluvící holubice informuje včas hrdinu o chystané svatbě jeho milé, jakožto i o smrtelné nemoci jeho sestry.

Holubice zpodobňující **duši zemřelého člověka** se v textech lidové slovesnosti objevuje především v závěru jednotlivých příběhů. Souvisí to s vypořádáním celého děje – v závěru umírá pro příběh důležitá postava, avšak její duše opouští pozemské tělo pokojně, smířená s božím rádem a v podobě bílé holubice odlétá směrem k posmrtnému životu. V pohádkách se s holubicí v tomto kontextu často setkáváme u postav pomocníků hrdiny; bývají to lidé zakletí do podoby jiných zvířat (psů, koní), starců či stařen, kteří musejí hrdinovi pomáhat tak dlouho, dokud je hrdina v závěru příběhu nevysvobodí – obvykle setnutím hlavy, čímž prolomí jejich kletbu. Setnutím hlavy dochází k úmrtí pozemského těla, ale zároveň k osvobození duše, která je v těle uvězněna, přičemž samotné setnutí hlavy naznačuje místo předpokládaného uložení duše v těle – v hrudi – hlava je oddělena od trupu a tím zde vzniká otvor, z něhož může vylétnout holubice. Duše následně odlétá do nebe v podobě (bílé) holubice. Právě **bílá barva** symbolizující čistotu a nevinnost je typickou barvou holubičího peří, proto i pokud není bílá barva v textu explicitně uvedena, automaticky ji předpokládáme. Příklad lze uvést opět z pohádky *O třech zaklenných psích* (Otčenášek, 2019), v níž hrdina v závěru setne hlavy svým třem psům–pomocníkům: *Vytáhl tedy meč a všem třem hlavy stal. Tu vylítl z každého krásná bílá holubice. Když tříkráte královu hlavu obletěly, zmizely v oblacích.*

V podobné souvislosti duše–holubice vystupují také v mnohých autorských textech. Autoři uvedených příkladů nicméně úzce vycházejí z textů lidové slovesnosti. Z pohádek lze zmínit třeba *Divotvorný meč* od Boženy Němcové: *Vzal meč a jednou ranou utáhl bělouškovi hlavu. Vtom vylítl z tohoto bílá holubička, zatřepala křídla a ze skály ulítlá.* Karel Jaromír Erben v baladě *Záhořovo lože* rovněž ukončuje příběh motivem odlétajících duší–holubic vstříc posmrtnému životu: *Leč nad hlavou jeho té samé chvíle / vznášeji se dvě holubice bílé; / v radostném plesu vznášeji se vzhůru, / až i se vznesly k andělskému kůru.* V další Erbenové baladě *Holoubek* pak duše zabitého manžela v podobě holuba svým houkáním utrápí vdovu, která nesla vinu na jeho smrti. Motiv posmrtného vyobrazení duše jako holubice koresponduje se zobrazováním holubů a holubic v lidových baladách: v podobě holubičky se v baladě *Te vobecký hode* kupříkladu vrací k rodičům duše v potyčce zabitého syna, v baladě *Rubáš* podruhé provdaná žena opouští druhého manžela a vrací se k prvnímu, zemřelému, objevují se pak společně jako dvě bílé holubice (Sirovátková & Šrámková, 1983).

16.3.4. Proměna obrazů holuba a holubice v čase: korpusové doklady a současné pověsti

Odpověď na otázkou, zda dochází k proměně obrazů holuba a holubice v čase, je nejednoznačná. V případě holuba a holubice nejsou tyto změny natolik výrazné jako u jiných druhů zvířat,²⁰ ale k drobným posunům přesto nejspíše dochází, stejně jako se mění svět kolem nás a tím se proměnuje i naše zkušenosť s ním. Zatím však tyto změny pozorujeme především na úrovni (publicistických) textů, a to spíše u holuba než u holubice. Do velké míry se jedná o rozvíjení rysu charakterizovaného výše – jisté chaotičnosti a neporádku v prostředí, kde holubi žijí (viz 16.3.2). Dle ČNK je nejčastější kolokací adjektiva *holubí* substantivum *trus*. Právě *znečišťování měst holubím trusem*, poškozování domů a kulturních památek je výrazně reflektováno v publicistických textech:²¹ *Chemicky agresivní holubí trus znečišťuje a poškozuje památky, holubi devastují fasády domů, když z nich vyzobávají vápno a kamínky. Vedle toho jsou však i vážnou hrozobou pro zdraví člověka* (ČNKv8, 2019). Často se zdůrazňuje, že holubi *přenášejí různé nakažlivé nemoci* a pro člověka mohou být dokonce nebezpeční, hovoří se o nich jako o *okřídlených krysách* či jako o *krysách s křídly: Holubi, někde nazývaní též „okřídlené krysy“, jsou velkým problémem všech velkých měst* (ČNKv8, 2019).

V současných pověstech (někdy jsou též uváděny jako městské legendy) se holubi objevují rovněž jako ničitelé památek, kteří mají svými zobáky oklovávat omítku historických budov (*Tohle oklovali holubi*) (Janeček, 2008), ale také jako oběti lidského zvyku rozhazování rýže na svatbách. Po sezobání většího množství rýže údajně holubi vybuchují, protože jim rýže uvnitř těla nabobtná (*Vybukující holubi*) (Janeček, 2008). Holub zde tedy vystupuje jako (opět možná trochu naivní či hloupé) zvíře, které sezobne něco, co mu ublíží, a člověk je pak nepřímo zodpovědný za jeho smrt.

16.4. Závěry

V rámci tohoto příspěvku jsme popsali obraz holuba a holubice v českém prostředí a charakterizovali vlastnosti těmto ptákům připisované.

²⁰ Např. ve vnímání psa či kočky došlo v průběhu let k výraznému posunu. V minulosti se jednalo o zvířata, která byla pokládána především za užitková (pes hlídá dům, kočka loví myši), mohla být ale také spojena s nadpřirozenými entitami (zejm. černá kočka a její spojení s pekelnými silami, čarodějnictvím atp.). V současných textech jsou tyto rysy u psa i kočky potlačeny, oba druhy jsou prezentovány jako domácí mazlící bez kouzelných schopností, které člověk chová pro radost.

²¹ V tradičním obrazu světa byl holubí trus vnímán jako užitečné hnojivo pro rostliny: *Únor – tohoto měsíce holubí trus do zahrad, kde tráva růsti nechce, vynášíce* (Vašků, 1998).

S **holubem** se pojí především naivita (*To vykládej holubům!*), dále pýcha (*naříkovat se / nadýmat se j. holub*) a také nestálost (*uletěli mu holubi*). Holubi žijí v holubníku, kde je chaos a nepořádek (*je to tu j. v holubníku*). Člověk je chová, jsou pro něj užiteční jako zdroj masa (*Pečení holubi nelétají do huby*), případně k nošení pošty (holub/holubice jako posel v pohádkách a lidových pís-ních). Typická barva holuba je šedá.

Holubice je často zobrazována jako symbol míru (*holubice míru*), je jí při-pisována mírnost, něžnost a pokora (*holubičí povaha*), a proto bývá v tradičních textech srovnávána s mladou dívkou. Buď je jako holubice vyobrazována dívka samotná, nebo je s holubem a holubicí ztotožněn zamilovaný pár, tedy mladík a dívka (*vrkaj j. dva holoubci*). Holubice může být také poslem, který zamilova-ným přináší milostná psaní či zprávu o rozchodu. Rolí posla může ovšem holu-bice zastupovat i v jiných kontextech, např. jako nebeský posel či jako pomocník hrdiny v pohádkách.

Duše v podobě holubice se pod vlivem kombinace předkřesťanských po-hanských představ s křesťanskou symbolikou objevuje především v lidových pohádkách, pověstech a baladách, ale také v autorských textech vycházejících z lidové tvorby. Holubice zde obvykle vystupuje v samotném závěru příběhu, kdy je zabita některá z postav, čímž je zničeno její nečisté (často zakleté) pozem-ské tělo a uvolněná duše může svobodně odletět nahoru do nebe, vstříč posmrt-nému životu. Charakteristickou barvou holubice je bílá a právě tato barva zde představuje čistou duši zbavenou hřichů. V pohádkách je hrdina mnohdy nucen setnout hlavu svému pomocníku (psu, koni, starci), aby duši z těla vysvobodil. V baladách může duše v podobě holubice kontaktovat své blízké ze záhrobí, připomenout jim jejich povinnosti či je pouze pozdravit. Symbolika duše jako holubice žije dodnes i mimo jazyk, a to kupříkladu v podobě vyobrazení (či so-šek) holubic na náhrobcích a na smutečních oznámeních.

Zkratky

ČNK – *SYN2020: Reprezentativní korpus psané češtiny* (Křen, Cvrček, Henyš, Hnátko-vá, Jelínek, Kocek, Kováříková, Křivan, Milička, Petkevič, Procházka, Skoumalová, Šindlerová, & Škrabal, 2020).

ČNkv8 – *Korpus SYN, verze 8* (Křen, Cvrček, Čapka, Čermáková, Hnátková, Chlum-ská, Jelínek, Kováříková, Petkevič, Procházka, Skoumalová, Škrabal, Truneček, Von-dřička, & Zasina, 2019).

ESČ – *Encyklopedický slovník češtiny* (Karlík, Nekuda, & Pleskalová, 2002).

KLP – *FolkSong.eu | Online katalog lidových písní*, b.r.

PSJČ – *Příruční slovník jazyka českého, 1935–1957*.

SČS – *Slovník českých synonym* (Pala & Všianský, 2000).

SNČ – *Slovník nespisovné češtiny: Argot, slangy a obecná mluva od nejstarších dob po současnost: Historie a původ slov* (Hugo, 2006).

SSČ – *Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost* (Mejstřík, 2003).

SSJČ – *Slovník spisovného jazyka českého* (Havránek, 1989).

Bibliografie

Slovníky

Becker, U. (2002). *Slovník symbolů* (P. Patočka, Přel.). Portál.

Čermák, F., & Hronek, J. (2009). *Slovník české frazeologie a idiomatiky* (Vol. 1–4). Leda.

Haller, J. (1969). *Český slovník věcný a synonymický* (Vol. 1). Státní pedagogické nakladatelství.

Havránek, B. (Ed.). (1989). *Slovník spisovného jazyka českého* [SSJČ]. Academia.

Hugo, J. (Ed.). (2006). *Slovník nespisovné češtiny: Argot, slangy a obecná mluva od nejstarších dob po současnost: Historie a původ slov* [SNČ]. Maxdorf.

Karlík, P., Nekula, M., & Pleskalová, J. (Eds.). (2002). *Encyklopedický slovník češtiny* [ESČ]. Nakladatelství Lidové noviny.

Mejstřík, V. (Ed.). (2003). *Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost* [SSČ]. Academia.

Nekula, M. (Ed.). (2002). *Encyklopedický slovník češtiny* [ESČ]. Nakladatelství Lidové noviny.

Pala, K., & Všianský, J. (2000). *Slovník českých synonym* [SČS]. Nakladatelství Lidové noviny.

Příruční slovník jazyka českého [PSJČ]. (1935–1957). Státní nakladatelství.

Rejzek, J. (2001). *Český etymologický slovník*. Leda.

Royt, J., & Šedinová, H. (1998). *Slovník symbolů: Kosmos, příroda a člověk v křesťanské ikonografii*. Mladá fronta.

Vaňková, I. (2017). Stereotyp. In P. Karlík, M. Nekula, & J. Pleskalová (Eds.), *CzechEncy – Nový encyklopedický slovník češtiny*. Dostupné 27. října 2021, z <https://www.czechency.org/slovník/STEREOTYP>

Prameny

Dvořák, K. (2016). *Soupis staročeských exempl*. Argo.

Erben, K. J. (2011). *Kytice*. Městská knihovna v Praze. <https://search.mlp.cz/cz/titul/kytice/3370042/#/dk=key-eq:3370382-amp:titul-eq:true&getPodobneTituly=deskriptory-eq:97604239-amp:key-eq:3370042>

Janeček, P. (2008). *Černá sanitka: Tříkrát a dost: Mytologie pro 21. století*. Plot.

Katalog lidových písní [KLP]. (b.r.). *FolkSong.eu | Online katalog lidových písní*. <http://folksong.eu/>

Krolmus, V. (2011–2014). *Staročeské pověsti, zpěvy, hry, obyčeje, slavnosti a nápěvy* (Vol. 1–3). Plot.

Křen, M., Cvrček, V., Čapka, T., Čermáková, A., Hnátková, M., Chlumská, L., Jelínek, T., Kováříková, D., Petkevič, V., Procházka, P., Skoumalová, H., Škrabal, M., Truneček, P., Vondříčka, P., & Zasina, A. (2019, December 12). *Korpus SYN, verze 8* [ČNKv8]. Ústav Českého národního korpusu FF UK. Dostupný 27 října 2021, z <https://wiki.korpus.cz/doku.php/cnk:syn:verze8>

Křen, M., Cvrček, V., Henyš, J., Hnátková, M., Jelínek, T., Kocek, J., Kováříková, D., Křivan, J., Milička, J., Petkevič, V., Procházka, P., Skoumalová, H., Šindlerová, J., & Škrabal, M. (2020). *SYN2020: Reprezentativní korpus psané češtiny* [ČNK]. Ústav Českého národního korpusu FF UK. Dostupný 27 října 2021, z <https://wiki.korpus.cz/doku.php/cnk:syn2020>

Luffer, J. (2014). *Katalog českých démonologických pověstí*. Academia.

Mrhačová, E. (1999). *Názvy zvířat v české frazeologii a idiomatice: Tematický frazeologický slovník* (Vol. 1). Ostravská univerzita.

Němcová, B. (2012a). *Babička*. Městská knihovna v Praze. Dostupné 27 října 2021, z <http://web2.mlp.cz/>

Němcová, B. (2012b). *Národní báchorky a pověsti* (Vol. 1). Městská knihovna v Praze. Dostupné 27 října 2021, z <http://web2.mlp.cz/>

Němcová, B. (2012c). *Národní báchorky a pověsti* (Vol. 2). Městská knihovna v Praze. Dostupné 27 října 2021, z <http://web2.mlp.cz/>

Otčenášek, J. (Ed.). (2019). *České lidové pohádky: Kouzelné pohádky I*. Vyšehrad.

Sirovátková, O., & Šrámková, M. (Eds.). (1983). *České lidové balady*. Melantrich.

Tille, V. (1929–1937). *Soupis českých pohádek* (Vol. 1, 2/1, 2). Česká akademie věd a umění.

Vašků, Z. (1998). *Velký pranostikon: 3000 pranostik*. Academia.

Zaorálek, J. (1996). *Lidová rčení* (3. vyd.). Aurora.

Literatura

Bartmiński, J. (2014). Narracyjny aspekt definicji kognitywnej. In D. Filar & D. Piekarczyk (Eds.), *Narracyjność języka i kultury* (s. 99–116). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Bartmiński, J. (2016). *Jazyk v kontextu kultury: Dvanáct statí z lublinské kognitivní etnolinguistiky* (I. Vaňková, Přel.). Karolinum.

Cvrček, V. (2010). *Mluvnice současné češtiny: Jak se píše a jak se mluví* (Vol. 2). Karolinum.

Mosiołek-Kłosińska, K. (1997). Antropocentryzm leksyki „zwierzęcej”. In R. Grzegorczykowa & Z. Zaron (Eds.), *Semantyczna struktura słownictwa i wypowiedzi* (s. 71–78). Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Piekarczyk, D. (2007). Jazyková kategorizace květin a pojetí tohoto fragmentu skutečnosti ve vědě. In L. Saicová Římalová (Ed.), *Čítanka textů z kognitivní lingvistiky* (Vol. 2, s. 45–57). Univerzita Karlova, Filozofická fakulta.

Propp, V. J. (1999). *Morfologie pohádky a jiné studie* (M. Červenka, M. Pittermannová, & H. Šmahelová, Přel.). H&H.

Šťastná, L. (2015). *Opozice „člověk – zvíře“ v jazyce: Příspěvek k českému jazykovému obrazu světa* [nepublikovaná diplomová práce]. Univerzita Karlova, Filosofická fakulta.

Šťastná, L. (2018). Králičí pacička a myší ocásek: Části zvířecího těla ve folkloru. In I. Vaňková & L. Šťastná (Eds.), *Horizonty kognitivně-kulturní lingvistiky: Vol. 2. Metafory, stereotypy a kulturní rozdílnost jazyků jako obrazů světa* (s. 125–136). Univerzita Karlova, Filozofická fakulta.

Šťastná, L. (2019). Proměny stereotypu hada v českém jazykově-kulturním prostředí. *Didaktické studie*, 2, 49–62.

Šťastná, L. (2020). Křídla, pera a peří jako zvláštní části (nejen) ptačího těla. In I. Vaňková (Ed.), *Horizonty kognitivně-kulturní lingvistiky: Vol. 3. Tělo a tělesnost v jazykových konceptualizacích* (s. 163–176). Univerzita Karlova, Filozofická fakulta.

Tolstaia, S. M. (2016). Metempsikhoz v slavianskikh narodnykh predstavleniiakh. In E. Masłowska & D. Pazio-Wlazłowska (Eds.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: Vol. 1. Dusza w oczach świata* (s. 379–391). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

Turner, M. (2005). *Literární mysl: O původu myšlení a jazyka* (O. Trávníčková, Přel.). Host.

Vaňková, I. (2016). Duše v českém jazykovém obrazu světa. In E. Masłowska & D. Pazio-Wlazłowska (Eds.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: Vol. 1. Dusza w oczach świata* (s. 271–286). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

“A white dove flew out of the dead body and soared into the blue sky”: The Image of the Soul as a Dove in the Czech Linguistic and Cultural Environment

Summary

The symbolism of the dove is quite rich in many cultures. Birds (and especially doves), with their ability to fly high in the sky, were usually associated with heaven or the upper world, gods, etc. In Christian iconography, a dove symbolises the Holy Spirit and also, as a symbol of purity, the souls of some saints and martyrs. A dove represents the pure soul leaving the dead body. We can also find the image of a white dove as an innocent soul in Czech oral tradition, for example in folk tales, and in widely known texts of Czech authors (e.g. B. Němcová, K. J. Erben). The soul-dove usually leaves the body when a character, typically a helper of the hero, is freed from their curse (for example, by beheading). This chapter discusses the image of the soul as a dove in the Czech language and culture, using mostly the methods of cognitive and cultural linguistics.

Keywords: symbolism of the dove and the pigeon, white dove as the pure soul leaving the dead body, the picture of the soul as a dove in Czech oral tradition, the dove in Czech folk tales and songs

Część czwarta

**Świat z temporalnej perspektywy
duszy w utworach literackich**

Rozdział 17

The Infinity of the Soul and the Consciousness of Time: Several Philosophical and Literary Approaches

Magdalena Saganiak

Cardinal Wyszyński University, Warsaw

ORCID: 0000 0001 5127 9441

e-mail: m.saganiak@uksw.edu.pl

Summary

This chapter presents various types of conceptualization of time in internal and external experience. The study argues that their connection and the ability to pass from one type to the other indicate the transcendental nature of the soul's faculties. This reflection draws on German philosophy (Manfred Frank), and the observations are discussed in relation to ways of presenting time in a poem by Adam Mickiewicz.

Keywords: internal experience, time, consciousness, subjectivity, soul, Heidelberg School, Dieter Heinrich, Manfred Frank, Adam Mickiewicz

17.1. Introduction

The title of this volume invites reflection on the issue of the difference and connection between the soul in temporality and the soul in eternity. I would like, then, to consider the following question: Can it be assumed that it is the same soul, able to exist both in temporality and in eternity? And if it is the same soul, how is its existence in eternity different from its existence in temporal life,

that is, in the material world? Does eternal existence – assuming that it is real – make itself known in some of its aspects already in mortal life?

This issue is extremely complex; it is present in art and rituals, and it is considered in many disciplines of theology, philosophy, and humanities. In this chapter, I examine it from the perspective of time awareness, which is crucial to the problem. In doing so, I approach it primarily from the phenomenological perspective rather than the ontological or metaphysical ones. The observations discussed are necessarily fragmentary, signaling various issues and referring to the broader knowledge of the readers.

I consider the issue in focus using a famous poem by Adam Mickiewicz: "Above Water Vast and Pure..." ("Nad wodą wielką i czystą..."), from his Romantic cycle *Liryki lozańskie* [Lausanne Lyrics] (Mickiewicz, 1993, pp. 411–412),¹ which I discuss drawing on writings concerning the philosophy of the subject, especially by Jean Paul Sartre and Friedrich Joseph Schelling (Schelling, 1978). I also refer to an extensive dissertation by Manfred Frank – *Zeitbewusstsein* [Time-Consciousness], in a Polish translation by Zbigniew Zwoliński, which is currently being prepared for publication (Frank, 1990).

17.2. Adam Mickiewicz and his symbolism of the soul

Nad wodą wielką i czystą
Staty rzędami opoki,
I woda tonią przejrzystą
Odbiła twarze ich czarne;

Nad wodą wielką i czystą
Przebiegły czarne obloki,
I woda tonią przejrzystą
Odbiła kształty ich marne;

Nad wodą wielką i czystą
Błysnęło wzduł i grom ryknął,
I woda tonią przejrzystą
Odbiła światło, głos zniknął.

A woda, jak dawniej czysta,
Stoi wielka i przejrzysta.

Tę wodę widzę dokoła
I wszystko wiernie odbijam,

Above water vast and pure
Stood rows of mountain crags,
And the water's glassy deep
Mirrored their black brows.

Above water vast and pure
Black clouds rolled;
The water's glassy deep
Mirrored their mean shapes.

Above water vast and pure
Lightnings flash, thunders roar;
The water's glassy deep
Mirrors light, silence reigns.

And the water, ever pure,
Stands vast and clear.

Passing the proud crags,
Passing the lightning flash,

¹ For more about this poem, see Stala, 1998; for more about concepts of time in philosophy and art, see Saganiak et al., 2020.

I dumne opoki czoła,
I blyskawice – pomijam.

Skałom trzeba stać i grozić,
Obłokom deszcze przewozić,
Błyskawicom grzmieć i ginąć,
Mnie płynąć, płynąć i płynąć –

W Lozannie
(Mickiewicz, 1993, pp. 411–412)

I see water all about
And mirror it in full.

Rocks must stand and threaten,
Clouds must carry rain,
Lightnings roar and vanish
As I drift on again.

[In Lausanne]
Trans. Adam Czerniawski

When analyzing this poem a few years ago, I had a certain conceptual apparatus that only allowed me to separate two states and their initial characteristics (Saganiak, 2009, 2020). The first one, symbolized by still water, I called “the Self”, and I thought it could be ascribed to the unconscious, but one that has the potential to pass into consciousness. I defined the second state – symbolized by the “drifting me” – as the subjectivity to which I attributed consciousness: the internal awareness of time and the ability to perceive external time, as well as will, memory, and other properties. Following some commonly known ideas of Schelling’s philosophy of identity (Schelling, 1978), I postulated that there is already some kind of awareness of existence at the level of the Self, and that this state is the basis for all more complex states of consciousness.

Already then, in some points of my analyses, I was inspired by Manfred Frank’s philosophy of subjectivity (Frank, 1990) – I used his concept of the levels of functioning of consciousness, derived, among others, from the writings of German Romantics of the Jena Circle, particularly from Schelling’s philosophy of identity. Following Frank, I assumed then that there is a basic, inalienable level of functioning of every consciousness, which is characterized by a crevice-free (*fugenlos*) awareness of its own existence. In order to feel one’s own existence, one does not need to reflect upon themselves, which leads to an infinite regression. The sense of existence is directly given in internal experience and constitutes the basis for shaping the Self which is identical with the Self functioning on “higher levels of consciousness”: the thinking, experiencing, self-observing Self, possessing the language, using the famous pronoun “I”, which is sometimes mistakenly regarded as the source of the subject’s identity. Meanwhile, as Frank demonstrates (Frank, 1990, pp. 190–192), no one would know what the “I” pronoun could be applied to if they had not previously had a sense of “I” that would allow them to identify the following three elements: “the Self” given in the gapless awareness of itself, “the Self” feeling or thinking what is being said – and “I” being presented in speech. This first, most basic way of functioning of consciousness can be shown in the image of pure still water, abiding in reflectivity. From this state, it can go into motion, which is another state of consciousness in which both time and time consciousness arise.

When asked where the transition from the state that I called “the Self” to the state that I called subjectivity comes from, I answered using the works of Polish Romantic poets and thinkers. I also invoked the philosophy of identity proposed by Schelling (Schelling, 1978), who claimed that “the unconscious Self” and “the conscious Self” are *different*, but *the same*, and that the sources of creative potency lie in the unconscious. I still believe today, unless someone comes up with a better solution, that the only explanation for the transition from crevice-free awareness of existence to a formed subject is the creative ability inherent in “the Self”. Otherwise, there would never be a qualitative leap between the perception of individual impressions and linking them, through the category of time, into a whole, which the constituting subject may call his or her own life. Romantic thinkers associated this creative ability with imagination (in this function in Frank’s philosophy of consciousness there is Sartre’s idea: the possibility of projecting the subject into the past). From the point of view of consciousness itself – understood as developing from the unconscious (in the Schellingian sense) Self – this process is automatic. The literary testimonies I have researched show that consciousness – as I explain extensively in many other places (Saganiak, 2019a, 2019b) – has the ability to rise to ever higher levels of its own organization, on all levels maintaining its gapless identity with itself, provided at the first, most basic level.

I cannot summarize here the results of my previous works (Saganiak, 2009, 2020) and the hypotheses put forward in the past, which I would like to maintain to a large extent. At the time I was working on them I did not know the German dissertation entitled *Zeitbewusstsein* by Manfred Frank (Frank, 1990), which also functions in the area of the English language, but is almost completely unknown in Poland. It introduces conceptual instruments that allow numerous problems to be posed anew, more precisely, in a mode of analysis and not speculation. However, since presenting this dissertation fully is beyond the scope of this chapter, I am going to cover it in the near future.

17.3. Manfred Frank on the structure of consciousness and types of time consciousness

Now I will recall here some of the final conclusions from the very extensive and succinct *Zeitbewusstsein* dissertation. Frank mainly analyzes Husserl’s lectures on internal time consciousness (and the *Beilagen* added to them), edited by Heidegger as *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (*The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*) (Husserl, 1964), in the double critical perspective produced by Sartre in *L’être et le néant* (*Being and Nothingness*) (Sartre, 1992) and by Heidegger in *Sein und Zeit* (*Being and Time*)

(Heidegger, 1927/1962). In his analysis, Frank evokes the views of Augustine, Kant, Schelling and Bergson, among others. This brings out crucial problem questions that appear in the history of thought on the issue in focus.

17.3.1. Problems with the present: “Pointilistic” feeling and retention-protection (Husserl’s model)

Consider, for example, perception itself. Husserl noticed that analysis can distinguish perception from awareness of having this perception. Theoretically, one can imagine a situation where someone has some kind of perception but is not aware of it. Husserl also noted that it is one thing to have variable perceptions and another to know that they are changeable. One can imagine a situation in which consciousness is constantly provided with new stimuli, but consciousness is only aware of the current stimulus, without being able to compare it with the one that has passed, and without realizing that there are (or may be) any changes.

Against this background, there appears a very complex problem of the synthesis of stimuli that occur one after another as external events. This problem is clearly visible when we consider the perception of a melody: while listening to music consists of hearing a specific sound (possibly simultaneous chords) at a specific moment, hearing a melody consists in a kind of combining the sound heard with the one already heard, which form a meaningful whole that is somehow present, not remembered. Physiology calls this phenomenon short-term memory, which, however, does not solve the phenomenological problem of distinguishing this memory from long-term memory, which is of a completely different character. The problem to be explained turns out to be something that would seem to be the simplest for consciousness, i.e. feeling the present. The “pointilistic” feeling of individual moments competes here with the presentation of the present as an infinitely small part of the retention or protection segment (Husserl, 1964), and with the presentation of the present as nothingness between the past that already happened, and only the projected future (Sartre, 1992).

17.3.2. Problems with the past, the present and the future

Another problem is the separation and then linking of three time zones: the past, the present and the future, which, for example, according to Sartre (Sartre, 1992), have completely different positions in consciousness. So how does this happen, one may ask, that the differently lived episodes together form a uniform structure of time? Is this the same structure in which we experience passing? A separate problem is the connection of these two aspects of experiencing time in contrast to the – also possible – feeling of timeless duration. Are any of these three structures more basic than the others? And what is the ontological basis of the inner feeling of time?

In the extremely difficult issue of internal time consciousness – which Husserl (Husserl, 1964) himself initially excluded from eidetic analysis, and later undertook eidetic considerations about time as a correlation (or subject) of consciousness work – one must also raise the issue of the relationship of the internal consciousness of time with external time, i.e. the time of events of the phenomena of the physical world. This very time also becomes an object of perception, however – in the eyes of most researchers – it differs from the internal consciousness of time. After a long analysis, Husserl assumed that internal (eidetic) time consciousness reflects the objective structure of time.

Manfred Frank draws a different conclusion.

17.3.3. Is consciousness temporal or timeless?

The nature of consciousness

Since inner time consciousness is directly related to consciousness as such, considerations on time consciousness lead to considerations about consciousness itself, and vice versa. The question arises about consciousness itself: Is consciousness temporal or timeless? There are various types of controversy here: e.g. Husserl (Husserl, 1964) perceives consciousness as timeless, though capable of feeling time internally, and Heidegger (Heidegger, 1927/1962) – as temporal. Finally, one also has to ask a metaphysical question: What is consciousness that all the types of internal time consciousness that are characteristic of it take place inside it, and that it can be bound by some bonds of the external world?

Unfortunately, it is impossible to present the entire network of problems described by Frank in his dissertation, which is here presented, although it is only against this background that his own ideas show their true value. He brings out a series of vicious cycles and aporias that both Husserl and his critics grapple with. This analytical part of the dissertation, devoted to the detailed examination of very complex problems in the perspective of several currents of the philosophical tradition, covers about 90% of the text. Only at the very end, Frank – quite briefly – exhibits his own solutions, free from vicious cycles and aporias that harass his predecessors. This last passage is prepared through a very extensive analysis of Sartre's concept, enhanced by Frank's own hermeneutic interpolations. Developing his own approach, Frank emphasizes the dialecticality of Sartre's approach (the dialectical connection of being-in-itself and being-for-itself), which he then captures in the spirit of Schelling's philosophy, proposing a new type of approach to the internal consciousness of time, seen in close connection with the specific concept of consciousness. It is to be portrayed – Frank follows some concepts of his teacher Dieter Heinrich (Heinrich, 1970) and so called Heidelberg School – as an indivisible structural unity connecting the three structures of consciousness.

17.3.4. The inner structure of time consciousness (Heinrich's model)

In self-consciousness, Heinrich distinguishes three “concepts”: (a) consciousness, (b) being identical with oneself, and (c) formal epistemic relation of consciousness to itself. These properties of the structure of consciousness can be detected, but cannot be fully explained by its own forces. Neither is the structure of consciousness established, but it is detected as simply present, which Hölderlin and the Romantics interpreted as “being from an inaccessible source”. The structure of consciousness is a certain dialectical unity, but not understood in the sense that Hegel or Sartre understand it. Frank understands this unity in the spirit of Schelling's philosophy of identity: as the unity of what is different but identical in its essence. Then a question, of course, about this essence arises. Schelling recognized the nature of this relationship as organic. Heinrich refuses to look for it. Frank builds his own model.

17.3.5. The inner structure of time consciousness (Frank's model): The concept of *fugenlos* self-consciousness

In the structure of consciousness, Manfred Frank particularly distinguishes a moment which Heinrich called the formal-epistemic relation of consciousness to itself. It is related to the crevice-free (*fugenlos*) self-consciousness postulated in many of his writings, that is, the ability of consciousness to recognize itself as itself (*Vertrautheit*) directly and reliably (without the mediation of observing one's own acts and without the aid of any self-image produced in any way). Without this form of consciousness it would be impossible to explain how the consciousness would “know” that it is dealing with its act, and also how it would distinguish between itself and its acts and their contents. However, it must be assumed that the consciousness of one's self must be non-educational. Only the subject who knows about himself can have memory and reminders.

Frank's most interesting analytical idea – in my opinion – is to show the inner sense of time as a structure related to the inner structure of consciousness.

Manfred Frank distinguishes three temporal structures:

- a) Events appear in consciousness, arranged as predecessor-successor pairs on the inner timeline; this consciousness need not learn of itself to be temporal.
- b) The subject distinguishes the past, the present and the future. Only through conceptual activity does the subject acquire a concept of itself as being identical with itself in time.
- c) The uniform time sense of consciousness is superimposed on the subject's time, from which the idea of universal understanding of time independent of experience arises.

A philosophically very important question arises as to where the bonding of this structure, which maintains the connection of these components and causes their differentiation, comes from. The metaphysical question about the nature of consciousness has not yet been raised, because the issue of consciousness is explained only in the sphere of eidetic analysis, analysis of the structure, not in the sphere of embedding this structure in real beings. It is only against this background that the issue of the internal consciousness of time can be raised.

17.4. What is the ontical basis of the inner feeling of time?

However, in the final part of his considerations, Frank assumes Schelling's (Schelling, 1993) several key theses which carry a metaphysical overtone, although he distances himself from his speculativism. He applauds the concept of the identity of natural phenomena and the ideas that he interprets in the spirit of this current of modern science where it is assumed that physicalistic phenomena (observed in the brain and body) should be treated the same as mental phenomena, although not identical to them. In this sense, consciousness with its states neither precedes nor results from the physical states of the organism in which it is embedded, but is the same as them (as understood by Schelling), though not identical. But accepting the thesis about the connection of consciousness with the natural world does not, of course, explain what consciousness is and what structure it has.

This metaphysical question appears from the perspective of Schelling's overall concept of time, which he outlined in *Die Weltalter* (*The Ages of the World*) (Schelling, 1993).² The approach to time is derived from a very speculative conception of an organic being, in which what is dialectically separated in Sartre's approach and is to be realized in a time sequence (the connection of a being that came into being in the past tense with a future being that is yet to come into being, which designs itself), becomes united into a unity that contains only a noetic sequence. It still exists as an idea in which what is the beginning is also the end, and the effect can be grasped as a final cause.

If I understand correctly, this time is realized in a world that we know epistemically from a common external experience and to which we epistemically belong in our own inner experience – as a consequence of events, but also as the past, the present and the future. However, in metaphysical terms, you can talk about all time, uniting the past, the present and the future, as well as the sequence and (as far as I understand) timeless duration. In metaphysical time

² Polish translation and comments: Schelling, 2018.

these moments exist as noetic moments of a structure that epistemically acquires the familiar elements of temporality. According to Frank, it is the metaphysical solution that solves the paradox of the unity of the structure of time and its fragmentation in this way and not any other. Thus, time is something uniform and real, but in the experience available to us – it remains multiform. So, the problem of the unity of these three forms of time consciousness in man's experience – according to Frank – has still not been resolved.

17.5. The structure of time consciousness and the source of its unity: A hypothesis of the soul as *actus*

When we look at these issues from the perspective created by the topic of the present volume, another solution emerges – the one known from theological tradition and spiritual practice. The soul is something that is real and that binds all the structures of time together. It can be understood not necessarily metaphysically, i.e. as an indestructible substance, an eternal being, but functionally, as an *actus*, i.e. a creative subjectivity, capable of noetic binding of all forms of time: pointillistic moments, derived from the soul's recognition of their order on the timeline, separation of the past, the present and future, and then binding them into a single structure in which the beginning and the end coexist in one plane. In Christianity, this structure is inscribed in the consciousness of God. God – understood in theology as an infinite being – abides in eternity, consisting in a simultaneous participation in all phases and forms of time. The soul – approached as infinite – possesses this capacity potentially, foretold by its ability to bind all forms of time together. Thus, when looking for a solution to the problem posed by Dieter Heinrich and Manfred Frank, it can be stated that it is not time that is real, but what we call the soul, whatever soul is, and which makes all the ways of manifesting time, whatever time is, a functional unity.

References

Frank, M. (1985). *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Suhrkamp.

Frank, M. (1990). *Zeitbewusstsein*. Günther Neske.

Frank, M. (2002). *Świadomość siebie i poznanie siebie* (Z. Zwoliński, Trans.). Oficyna Naukowa.

Frank, M. (2004). *The philosophical foundations of early German Romanticism* (E. Millán-Zaibert, Trans.). State University of New York Press.

Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Blackwell Publishers Ltd. (Original work published 1927).

Heinrich, D. (1970). *Selbstbewusstsein: Kritische Einleitung in eine Theorie*. In R. Bubner, K. Cramer, & R. Wiehl (Eds.), *Hermeneutik und Dialektik: Festschrift für Hans-Georg Gadamer* (Vol. 1, pp. 257–284). Mohr.

Husserl, E. (1964). *The phenomenology of internal time-consciousness* (J. S. Churchill, Trans.). Indiana University Press.

Mickiewicz, A. (1993). Nad wodą wielką i czystą... In C. Zgorzelski (Ed.), *Dzieła: Vol. 1. Wiersze* (pp. 411–412). Czytelnik.

Saganiak, M. (2009). *Człowiek i doświadczenie wewnętrzne: Późna twórczość Mickiewicza i Słowackiego*. Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Saganiak, M. (2019a). Musicality as a force shaping literary works: An aesthetic study. In C. Fournier Kiss (Ed.), *Colloquium Helveticum*, 48 (pp. 159–176). Aisthesis Verlag.

Saganiak, M. (2019b). Struktura wiedzy ludzkiej według Mickiewicza. In E. Hoffmann-Piotrowska & A. Fabianowski (Eds.), *Adam Mickiewicz: Przewodnik duchowy – intelektualny – polityczny* (pp. 161–174). Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego. <https://doi.org/10.31338/uw.9788323539902.pp.161-176>

Saganiak, M. (2020). Sztuka literacka a struktura świadomości czasu. In M. Saganiak, A. Kozłowska, & D. Sulej (Eds.), *Czasoprzestrzeń: Badania interdyscyplinarne* (pp. 109–124). Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. <https://doi.org/10.21697/9788380907133>

Saganiak, M., Kozłowska, A., & Sulej, D. (Eds.). (2020). *Czasoprzestrzeń: Badania interdyscyplinarne*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. <https://doi.org/10.21697/9788380907133>

Sartre, J.-P. (1992). *Being and nothingness* (H. E. Barnes, Trans.). Washington Square Press.

Schelling, F. W. J. (1978). *System of transcendental idealism* (P. Heath, Trans.). University Press of Virginia.

Schelling, F. W. J. (1989). *The philosophy of art* (D. W. Scott, Ed. & Trans.). University of Minnesota Press.

Schelling, F. W. J. (1993). *Die Weltalter: Fragmente: In den Urfassungen von 1811 und 1813* (M. Schröter, Ed.). Beck.

Schelling, F. W. J. (2018). Świątowieski: Ułamek z roku 1811 (W. Rymkiewicz, Trans.). *Kronos: Metafizyka, kultura, religia*, 2018(2), 5–20.

Stala, M. (Ed.). (1998). *Liryki lozańskie Adama Mickiewicza: Strona Lemanu: Antologia*. Universitas.

Nieskończoność duszy a świadomość czasu. Kilka ujęć filozoficznych i literackich

Streszczenie

W rozdziale zostały zaprezentowane różne typy ujmowania czasu w doświadczeniu wewnętrznym i zewnętrznym. Postawiono tezę, że ich powiązanie i zdolność przechodzenia od jednego do drugiego typu wskazuje na transcendentalny charakter zdolności duszy. Refleksja nad tym zjawiskiem została ukazana na gruncie filozofii niemieckiej (Manfred Frank) oraz w związku ze sposobem przedstawienia czasu w wybranym tekście Adama Mickiewicza.

Słowa kluczowe: doświadczenie wewnętrzne, czas, świadomość, subiektywność, dusza, szkoła heidelbergerska, Dieter Heinrich, Manfred Frank, Adam Mickiewicz

Rozdział 18

Концепты «дух» и «душа» в поэтическом мире Марины Цветаевой

Елена Янчук

Варшавский университет, Варшава

ORCID: 0000-0001-5535-3207

e-mail: e.janchuk@uw.edu.pl

Резюме

В русском языке понятия «дух» и «душа» часто смешиваются, им приписывается статус паронимов, что затрудняет как их правильное активное использование, так и понимание. Целью статьи является анализ специфики функционирования данных понятий в поэтическом мире Марины Цветаевой, которая активно использовала данные понятия в стихах и прозе, однако часто их не различала и предлагала собственные версии их толкования.

Ключевые слова: Марина Цветаева, дух, душа, тело, русская картина мира, поэтический мир

В русском языке можно обнаружить следы различных религиозных, философских и иных представлений о теле, душе и духе. В языке нашли отражение восточно-христианская и западная патристика, народные верования, собственно православная традиция, теософские и антропософские представления XIX–XX вв., а также материалистическое понимание духа и души (Линь & Чебанов, 2018, сс. 58–59). При этом совершенно не важен онтологический статус таких представлений – это могут быть твердо установленные факты, предвзятые верования, результаты заблуждений, откровенные фантазии – именно они являются базой для формирования концептов, понимаемых как «ментальные объекты», отражающие

национальную картину мира, как конструкты «абстрактного уровня осмыслиения действительности» (Гаспаров, 1996, с. 95).

Если исходить из словарных значений, то за понятием «душа» закреплены следующие основные значения: «внутренний, психический мир человека, его сознание», «вместилище», а также «сверхъестественное, нематериальное бессмертное начало в человеке, продолжающее жить после его смерти»; за «духом» – «сознание, мышление, психические способности», «начало, определяющее поведение, действия, моральная сила», а также «бесплотное сверхъестественное существо» (Ожегов & Шведова, 1992). Словарные значения позволяют данным понятиям семантически «пересекаться», благодаря чему формируются индивидуальные представления о духе и душе. По этим причинам понятия «дух» и «душа» в индивидуальной картине мира могут смешиваться, «им приписывается статус паронимов, что крайне затрудняет как их правильное использование, так и понимание» (Линь & Чебанов, 2018, с. 49).

В поэтическом мире Марины Цветаевой данные понятия заняли прочное место в качестве поэтических мотивов и объектов рефлексий. Этапы формирования представлений о душе в творчестве поэта были уже мною рассмотрены (Янчук, 2016, сс. 87–99), однако интерес представляет вопрос, каким образом далекая от богословских споров и традиционной религиозности Цветаева соотносила свои представления о душе и духе с устоявшимися представлениями, характерными для русской картины мира. Надо отметить, что в статистическом выражении «дух» и «душа» распределены в творчестве поэта неравномерно: обнаружено около 620 употреблений лексемы «душа» и около 310 – лексемы «дух», что указывает на «душевые» предпочтения Цветаевой. Для уточнения трактовки Цветаевой понятий «дух» и «душа» видится необходимым:

1. соотнести данные понятия друг с другом,
2. отметить функциональные особенности лексем «душа» и «дух» по отдельности,
3. соотнести их с понятиями «тело» – «плоть».

Процесс формирования представлений о душе и духе в поэтическом мире Цветаевой представляет собой некоторые этапы, которые не характеризуются строгой последовательностью, однако тенденция развития этого процесса совершенно определена – от взаимозаменяемости и смешиваемости понятий к их строгому размежеванию.

1. Попробуем соотнести данные понятия. Как отмечает А. Шмелев, в русской картине мира «различия между духом и душою [...] весьма существенны. Можно утверждать, что практически нет контекстов, в которых дух и душа были бы взаимозаменяемы, в тех же конструкциях, в которых можно употребить как то, так и другое слово, смысл кардинальным

образом меняется» (Шмелев, 2005, с. 137). Творчество Цветаевой, в особенности раннее, показывает иную картину. В ранний период понятия «дух» и «душа» совпадают и бывают взаимозаменяемы, так, в стихотворении 1914 г. она пишет: «Мой дух – не смирен никем он. / Мы – души различных каст» (СС, 1994, т. 1, с. 214). Первые попытки разграничить данные понятия можно отнести к августу 1917 г., когда Цветаева, давая определение понятиям, использует «физическое ощущение»: «Дух – ввысь, душа – вглубь» (НЗК, 2000, т. 1, с. 170). Однако с данными признаками поэт поступает непоследовательно, в глубине может находиться и дух: «„Не могу” растет [...] из глубин духа» (СС, 1994, т. 4, с. 522), в свою очередь, душа может быть высоко: «Выше! Выше! Лови летчицу» (СС, 1994, т. 2, с. 163). Эти примеры лишь подтверждают факт, что разграничение понятий «дух» и «душа» не имело для поэта принципиального значения, что находит множество подтверждений, так, о ребенке в 1917 г. писала: «это дитя моего духа» (СС, 1995, т. 6, с. 93), а в 1933 г., когда понятия были уточнены: «дитя ее души и тела» (СС, 1994, т. 5, с. 114). В 1918 г. в дневниковых записях «дух» и «душа» употреблены как явления одного смыслового ряда, одно понятие уточняет другое: «Топор и пила не уничтожили во мне жизни души, духа» (НЗК, 2000, т. 1, с. 14). В мае 1920 г. о знакомом пишет: «Вы [...], существо [...] одаренное даром души, (– я бы сказала – духа!)» (НЗК, 2000, т. 1, с. 139). В апреле 1923 г. Германию называла «родина, колыбель моей души! Моя оклеветанная крепость духа!» (НЗК, 2000, т. 1, с. 297), а в эссе *Кедр* замечает: «душа здесь, как дух» (СС, 1994, т. 5, с. 251), что указывает на то, что статус духа в ее иерархии ценностей выше, но данные понятия взаимозаменяемы. Такие примеры встречаются приблизительно до половины 20-х гг., так, в личной переписке (1924) о Достоевском замечала: «Крез души и духа» (СС, 1995, т. 6, с. 701).

Кроме того, разграничивая понятия «дух» и «душа», Цветаева использует третий посредующий элемент – тело: в ноябре 1917 г. она писала, что «главный враг духа не тело, а душа. Тела и сердца у мужчин и женщин – поровну. Потом: бездна, – у мужчин – дух, у женщин – душа» (НЗК, 2000, т. 1, с. 180). Летом 1920 г. она отмечала, что мужчины – «всегда слишком тело или слишком дух, чтобы быть душой», женщины же – «слишком сердце» (НЗК, 2000, т. 1, с. 200). Позднее, в 30-е гг., размышляя о поэте и поэзии, Цветаева приходит к выводу, что «область поэта – душа. Вся душа. Над душой – дух, не нуждающийся в поэтах, если нуждающийся – в пророках» (СС, 1995, т. 7, с. 556). Это утверждение продолжает мысль, что поэт – это «некто за пределы души вышедший» (СС, 1994, т. 5, с. 282). В дневниковых записях также содержатся рассуждения о душе и духе, в 1932 г. писала: «Душе же необходимо, чтобы ей мешали [...], п. ч. она в состоянии покоя не существует. (Покой – дух.)». И далее: «Покой для души (боли) есть анестезия: умерщвление самой сущности. Если вы говорите о душевном покое, как вершине, вы говорите о духовном покое, ибо в духе

били нет, он – над» (НСТ, 1997, с. 516–517). Надо заметить, смешение понятий «дух» и «душа» до конца не снимается, в 1932 г. Цветаева пишет о Волошине: «русский душой и словом, германец – духом и кровью» (СС, 1994, т. 4, с. 214), а в 1934 г.: «И эту физику духа мы пытаемся иногда определить как другое, просвещенное, озаренное, в гораздо меньшей степени случайное и более совершенное тело данной, пока еще неведомой нам, души» (СС, 1994, т. 5, с. 459).

1.1. «Дух» в русской картине мира – это «некоторая нематериальная субстанция, окружающая душу человека, как своего рода ореол». Дух ведет душу, «эта субстанция может проникать туда, где человек отсутствует физически, и оставаться там, откуда человек уже ушел в виде своего рода воспоминаний о нем» (Шмелев, 2005, с. 138). Похожее понимание духа сложилось у Цветаевой, по всей видимости, на рубеже 20-30-х гг., однако уточнение этого понятия характерно еще для рубежа 10-20-х гг.: в восприятии поэтом духа обнаруживается его отстраненность, оторванность от телесности (но не от пола), а также его принадлежность Богу: «у Бога – один дух» (НЗК, 2000, т. 1, с. 242). В 1919 г. она декларировала желание: «Знать: Дух – мой сподвижник и Дух – мой вожатый!» (СС, 1994, т. 1, с. 449). Дух способен совершать некие действия: окрепнуть и проснуться: «Дух окреп/ И новым сном из сна разбужен» (СС, 1994, т. 1, с. 141); замирать: «Замирает сладко детский дух» (СС, 1994, т. 1, с. 42); у духа есть «железные законы» (НЗК, 2000, т. 1, с. 369); он связан с вертикальным движением: «Как отвесное пламя/ Дух – из ранних седин!» (СС, 1994, т. 2, с. 153), или: «дух ли тянется ввысь, или высь его тянет» (СС, 1994, т. 5, с. 247). Он витает надо всем, ему присуща особая сфера существования: «где уже ни мужа, ни сына, – только один друг: Дух» (СС, 1994, т. 5, с. 262), он приобретается ценой усилий: «В бурях и в бедах/ Лепится дух» (СС, 1994, т. 3, с. 603), или: «Не в чаю спитом/ Славы – дух мой креп» (СС, 1994, т. 2, с. 257). Чувства, переживаемые в духе, дают истинную картину происходящего: «о любви в духе, восстанавливающей лик» (СС, 1994, т. 4, с. 619).

Дух наделяется Цветаевой различными атрибутами, он может быть «геройский» (СС, 1995, т. 6, с. 82), неуловимый, «язвящий и неязвимый», «земли не чующий», сиятельный, «в миг отрывающийся – ввысь!», «В лад дышащий с одной вселенной!/ Всегда отсутствующий здесь,/ Чтоб там присутствовать бессменно» (СС, 1995, т. 2, с. 24), а также: «выкорчеванный от дружб и приязней» (СС, 1995, т. 2, с. 91), дух подвижен: «Ибо странник – Дух,/ И идет один» (СС, 1995, т. 2, с. 139) и свободен: «Дух – всегда освободитель» (НЗК, 2000, т. 1, с. 299). Дух иерархически находится над душой, является воплощением покоя, бесстрастности, чистоты, высоты, Цветаева писала в 1923 г.: «Дух своих любимцев знает позвездно» (НЗК, 2000, т. 1, с. 289). В *Поэме Воздуха* (1927) Цветаева обращается к теме разноплещения – потере тела, процессе становления духа: «Старая потеря/ Тела через ухо./ Ухом – чистым духом/ Быть» (СС, 1994, т. 3, с. 141).

Источниками представлений о духе служат Цветаевой библейские формулы: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа –/ Отпускаю ныне/ Дорогого друга!»; или: «– Мы одни с тобой,/ Голубь, дух святой!» (СС, 1994, т. 1, с. 341); мистика: «И вот над ней, как дух,/ Дух затаив, стоит» (СС, 1994, т. 3, с. 560); языческие представления: «Когда подо всем, за всем и надо всем: боги, беды, духи, судьбы, крылья, хвосты – какая тут может быть “проза”. Когда всё на вертящемся шаре?! Внутри которого – ОГОНЬ» (НСТ, 1997, с. 222). Характерным является влияние Макса Волошина, высказывания которого Цветаева цитирует:

– Есть духи огня, Марина, духи воды, Марина, духи воздуха, Марина, и есть, Марина, духи земли.

Идем по пустынному уступу, в самый полдень, и у меня точное чувство, что я иду – вот с таким духом земли. Ибо каким (дух, но земли), кроме как вот таким, кем, кроме как вот этим, дух земли еще мог быть! (СС, 1994, т. 4, с. 192).

Стоит заметить, что хотя Цветаева считала, что «дух, это не пол, вне пола» (СС, 1995, т. 6, с. 530), чаще он связан с мужским началом: «Мужчина, это дух» (НЗК, 2000, т. 1, с. 191), в случае атрибуции женщин (мать Сергея Волконского) отмечается «мужественность духа» (СС, 1994, т. 5, с. 262). Здесь следует искать источник метафоризаций духом любимых Цветаевой поэтов: «Блок – явное торжество духа, воочию – дух» (НСТ, 1997, с. 52), Андрей Белый «жил, как дух» (СС, 1995, т. 6, с. 227), «пленный дух» (СС, 1994, т. 4, с. 221), Борис Пастернак – «как всякий большой дух» (НСТ, 1997, с. 306), Райнер Рильке – «сам был дух» (СС, 1994, т. 5, с. 203), Сергей Волконский – «удиненный дух», «как творческий дух – всегда неожидан» (СС, 1995, т. 6, с. 306), «непрестанный пожар духа» (СС, 1994, т. 5, с. 249), «большой дух» (СС, 1994, т. 5, с. 256), «северное сияние духа» (СС, 1994, т. 5, с. 270); об Александре Бахрахе Цветаева замечала: «я с Вами совершенно свободна, я говорю с духом» (СС, 1995, т. 6, с. 566), всякого поэта назовет: «одинокий дух. Которому нечем дышать» (СС, 1995, т. 7, с. 386). Себя саму Цветаева позиционирует: «не – женщина – дух!» (СС, 1995, т. 6, с. 660) (характерно также ироничное самоопределение: «Я: – чистая и нищая духом дура» (НСТ, 1997, с. 420). В 1937 г. поэт признается, что ее стихи писала не «“москвичка”, а бессмертный дух, который дышит, где хочет, рождаясь в Москве или Петербурге – дышит где хочет¹. Поэт есть бессмертный дух» (СС, 1995, т. 7, с. 408).

Во второй половине 20-х – начале 30-х гг. Цветаева размышляет над природой творчества. Дух она полагает основой творчества (СС, 1995,

¹ Ср. евангельское: «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Евангелие по Иоанну, б.д., 3:8).

т. 6, с. 530), отмечая такое его качество как «неучтимость» (в отличие от материи, которая «учтима»). В связи с неучтимостью и бесконечностью она считала дух «матерьялом произведения искусства»: «не звук, не слово, не камень, не холст, а – дух» (СС, 1994, т. 5, с. 280). Работа поэта состоит, по Цветаевой, в реализации некоего «духовного задания», состоящего в физическом воплощении духа посредством слова. Поэт четко разделяла душу и дух: душа может считаться верхом духовности, но «для человека духа – почти плоть». События стихов происходят в душе, не в духе. Душа по отношению к духу «самое низкое небо Духа». Исходя из этого Цветаева называет поэта «самым одушевленным» предметом, однако эта одушевленность часто мешает ему быть одухотворенным. Поэт рассматривала искусство с двух перспектив: «по отношению к миру духовному – искусство есть некий физический мир духовного. По отношению к миру физическому – искусство есть некий духовный мир физического». «Между небом духа и адом рода искусство чистилище, из которого никто не хочет в рай» (СС, 1994, т. 5, сс. 360–361, 362).

1.2. На рубеже 10-20 гг. Цветаева сосредоточена на уточнении понятия «душа», поэт интересуется атрибутами и действиями, душою или над душою произведенными. В русской картине мира «душа» воспринимается как некоторое «вместилище внутренних состояний» (Шмелев, 2005, с. 138). У Цветаевой находим похожее понимание: души – «залы для редких гостей», «тесные келейки» (СС, 1994, т. 1, с. 93), «Моя душа мгновений след...» (СС, 1994, т. 1, с. 33). Скрытые от посторонних мысли и чувства переживаются в глубине души, так, в душе происходит забвенье: «Забвенья милое искусство/ Душой усвоено уже», или: «Какое-то большое чувство/ Сегодня таяло в душе» (СС, 1994, т. 1, с. 218). Цветаева подчеркивала, что душа способна усваивать, вмещать в себя внешние события: «Раз внутри – значит мое. [...]: дерево мое – и не знает, так же человек, душа его» (СС, 1995, т. 6, с. 106); однако душа может пустовать (НЗК, 2001, т. 2, с. 110) и быть «одинаково открыта для радости, как и для боли» (НЗК, 2001, т. 2, с. 176). Этот механизм усвоения или присвоения (ср. Янчук, 2015, сс. 103–112) Цветаева объясняла следующим образом: внешние события она переживала глубоко в душе: «вы живете и вне вашей души, а для меня это: служба – огород – выставки – союзы писателей – опять-таки я, моя душа» (НЗК, 2001, т. 2, с. 136). Все жизненные дороги ведут «в свою же душу», потому что все события – «все внутри» (СС, 1995, т. 6, с. 304). При этом «чем больше душа пуста, тем лучше она наполняется» (СС, 1994, т. 5, с. 468). Поэт метафоризирует душу домом, только там можно найти прибежище, спасение: «под веки, вглубь собственной груди, в свой единственный дом – Душу» (СС, 1994, т. 5, с. 260). При этом Цветаева не считала себя собственником души, писала, что она «такой же в ней гость, как другие», «хозяин моему дому – Бог» (НЗК, 2001, т. 2, с. 80).

Поэт расширяет границы души, метафоризируя ее не только домом, но и «вечным городом»: «так много видевший и поглотивший, что поневоле все остро-личное стихнет, преобразится» (СС, 1995, т. 6, с. 303). Она исследует «ее могущества, ее зоркости и – ее пределы» (СС, 1995, т. 6, с. 568). Исходя из понимания души как места трансформации различных состояний, можно обнаружить у Цветаевой ряд характеристик души, так, душа – морская (СС, 1994, т. 1, с. 149); «спартанского ребенка» (СС, 1994, т. 1, с. 227); «скучливая» (НЗК, 2000, т. 1, с. 412), «крылатая» (СС, 1994, т. 1, с. 420), «чудовищно-ревнивая» (СС, 1994, т. 4, с. 486), «страстная в заочности» («а Заочность – страна Души») (СС, 1995, т. 6, с. 599), «не знающая меры», «тоскующая по бичу», «не съевшая обиды», «дымящая над власяницей», «срежущая еретица», «достойная креста» (СС, 1994, т. 2, сс. 19–20); «не насыщаемая» (НСТ, 1997, с. 63), «терпимее инстинкта» (НСТ, 1997, с. 62), «охотник» (НСТ, 1997, с. 240); «Шестикрылая, ра-душная,/ Между мнимыми – ниц! – сущая» (СС, 1994, т. 2, с. 164). В отличие от сердца душа – «что-то другое, чего много, чего никогда не истрачу», кроме нее у поэта «нет ничего» (СС, 1995, т. 6, с. 566). Цветаева приходит к пониманию, что душа «беспредельна», «она не сосуд, а содержание», поэтому душа «не может быть заполнена никем и ничем» (НСТ, 1997, с. 361).

В то же время Цветаева разрабатывает и другое значение души: «душа – двойник человека при его жизни» (Толстая, 2002, с. 150). Душа обладает собственной жизнью, действиями, свойствами, живет отдельно от тела еще при жизни человека, в этом смысле следует понимать определение Цветаевой демонизма как «одержимости собственной душой» (НЗК, 2000, т. 1, с. 193). Отдельность души и жизни всячески подчеркивалась, больше того, Цветаева декларировала «право на свою душу и ее отдельную жизнь» (НЗК, 2000, т. 1, с. 195), в 1917 г. пишет: «Моя душа отсутствует в моей жизни. Моя жизнь минует мою душу. Моей жизни нет дела до моей души» (НЗК, 2000, т. 1, с. 183). Эта же мысль прослеживается в стихах 1918 г.: «С вечной Душою своею в разлуке» (СС, 1994, т. 1, с. 458). Душа оказывает внешнее воздействие на человека, Цветаева испытывала «наисильнейшее напряжение. Присутствие собственной души» (НЗК, 2000, т. 1, с. 267). В качестве активного субъекта душа совершает различные действия, испытывает чувства: «Веселись, душа, пей да ешь!» (СС, 1994, т. 1, с. 276); душа «разрывается от тоски» (НЗК, 2000, т. 1, с. 337); горит (СС, 1994, т. 3, с. 17); расцветает (НЗК, 2000, т. 1, с. 413), устает (СС, 1994, т. 1, с. 217); не уснет (СС, 1994, т. 1, с. 149); «Отлетит в эфир» (СС, 1994, т. 3, с. 330); трясется (СС, 1994, т. 3, с. 417); не замерзает (НЗК, 2001, т. 2, с. 8); склонна к самоистязаниям: тоскует по бичу, летит «навстречу палачу», обижается: «Что больше колдунов не жгут» (СС, 1994, т. 2, с. 19); обманывает (НСТ, 1997, с. 62), «от всего растет, больше всего же – от потерь» (СС, 1995, т. 6, с. 303), благодарна «исключительно за души» (НЗК, 2001, т. 2, с. 281); мстит за то, «что человек часами мог обходиться без нее» (НСТ,

1997, с. 306). Над душой можно совершать различные действия: не хотеть (СС, 1994, т. 2, с. 527); «спасать, шутя» (СС, 1994, т. 3, с. 418); убивать (СС, 1994, т. 3, с. 448); пить (СС, 1994, т. 3, с. 615), клониться (СС, 1994, т. 1, с. 527); дарить (СС, 1994, т. 1, с. 536); относиться серьезно (НЗК, 2001, т. 2, с. 138); давать (НЗК, 2001, т. 2, с. 194); прощать (СС, 1996, т. 6, с. 568), ощупывать, купить или не купить, душить (СС, 1994, т. 2, с. 164).

Цветаева неоднократно подчеркивала, что строила отношения не с людьми, а с душами, признавалась: «люблю не людей, но души» (НСТ, 1997, с. 114), а также выражала уверенность: «у меня прочные связи с душами» (НСТ, 1997, с. 205), в то же время ей было плохо с людьми, потому что они «мешают слушать: мою душу» (НСТ, 1997, с. 115), упрекала другого человека: «Вам нет дела до меня, до моей души» (СС, 1994, т. 4, с. 485). Степень близости определялась близостью душ: «Как правая и левая рука / Твоя душа моей душе близка» (СС, 1994, т. 1, с. 412). Близость возникла из согласованности дыхания, которое для поэта является «ритмом души» (СС, 1994, т. 4, с. 471). В оценках человека важно качество, строй души, кто-то представлялся как «самый темный дом моей души» (НСТ, 1997, с. 93), подруга: «Душой не лучше и не хуже, / Чем первый встречный» (СС, 1994, т. 1, с. 218); Ромен Роллан (при сравнении с Гейне): «иной строй, иная тема души» (СС, 1994, т. 4, с. 547). О Наталье Гончаровой, жене Пушкина, писала: «красавица, без корректива [...] души», и ее второй муж ей «мог дать [...] человеческую душу» (СС, 1994, т. 4, с. 84).

Кроме того, Цветаева воспринимала душу как нечто труднодоступное пониманию, метафизическое. Душа устанавливает контакт с высшим миром: «Только ночью душе посылаются знаки оттуда...» (СС, 1994, т. 1, с. 86). По словам Анны Саакянц, Цветаева создает миф о романтическом юношеском Голосе, который пробуждает поэта, поэт прозревает его в «глубокий час души и ночи», когда все слепы (Саакянц, 1999, с. 352). В этот час душа способна творить, то есть вершить «Мирры, где хочешь/ Царить – чертог души» (СС, 1994, т. 2, с. 211). Способностью к творчеству обладает душа, которая использует окружающую действительность в качестве материала и объекта рефлексии, то есть то, что душе противопоставляется: «дела, деньги, друзья, идеи, войны, новости, открытия, смена правительств, спорт, моды». Процесс восприятия – «отражения в мире Души» – Цветаева называла «преображением» (НСТ, 1997, с. 219). Она писала в *Поэте о критике* (1926), что для создания стихов ей нужен другой, служащий источником информации о мире: «Во всем, что не душа, мне нужен – другой», этот другой нужен как «костяк – к душе». Признавалась, что от рождения знала «душу своих героев», однако, чтобы выразить эту душу, чтобы «невесомость» (душа, например) весила» (СС, 1994, т. 5, сс. 283–284), нужны внешние впечатления: «Одежды, обряды, жилища, жесты, речь – то есть все, что дается знанием, я беру у знатоков своего дела, историка и археолога» (СС, 1994, т. 5, с. 285). Душа для поэта – это

некий инструмент познания: «Всё через душу, дружок, – и всё обратно в душу» (НСТ, 1997, с. 93), причем характер души предопределен, поэт убеждена, что душа рождается «готовая, не рождается – продолжается – со всем грузом бессознательной и бесполезной памяти» (СС, 1995, т. 7, с. 574). Душа создает и направляет события, вся чья-то жизнь – это история души: «Вся Ваша жизнь – ее чистейшее авторство» (СС, 1995, т. 7, с. 566).

2. Для уточнения концептов «дух» и «душа» в поэтическом мире Цветаевой видится необходимым соотнести их с понятиями «плоть» и «тело». Как подчеркивает А. Шмелев, «если для христианской антропологии человек имеет тройственное строение (дух – душа – тело), то для наивно-языкового сознания указанную триаду скорее заменяет две оппозиции: дух – плоть и душа – тело» (Шмелев, 2005, с. 137).

2.1. Рассмотрим соотнесение «дух» – «плоть». Шмелев обращает внимание на то, что в русской картине мира акцентируется противопоставление «духа» и «плоти» (Шмелев, 2005, с. 141). Для Цветаевой данное противопоставление имеет место в 1918 г., когда в формульном по структуре стихотворении она распределяет, что соответствует духу, а что плоти: так, плоти соответствуют «плоть», «хлеб», «червь», а духу – «дух», «весть», «вздох», как и «Семь венцов, семь небес». При этом плоть ожидает «прах», а дух «завтра» станет небесным царем (СС, 1994, т. 1, с. 399). Поэт избегает прямого противопоставления «духа» и «плоти», хотя сама структура стихотворения однозначно на это указывает. В других контекстах «дух» и «плоть» также противопоставляются, так, в 1920 г. Цветаева желала: «достаточно плоти, чтобы вынести – осуществить! – дух» (СС, 1995, т. 6, с. 170), о Шопене замечала: «Шопен женщину (плоть) перевел в Музыку (дух)» (НЗК, 2000, т. 1, с. 252); смерть представляла в форме отделения духа от плоти: «Дух от плоти косной берет развод» (СС, 1994, т. 2, с. 98).

Вопреки укоренившейся в русском языке тенденции Цветаева соотносит «дух» не только с «плотью», но и с «телом»: «Это большая разница: расширилось ли ощущение тела до духа, или тело съежилось настолько, что духу стало много места» (НЗК, 2000, т. 1, с. 178); замечала: «Дух у меня иногда шалит телом, никогда: тело – духом» (НЗК, 2000, т. 1, с. 262). В совете Валентина Серова работать ночью Цветаева увидела презрение к телу, доверие к духу (НЗК, 2000, т. 1, с. 331), противопоставляла дух и тело: «дух – вне возраста, годами считают лишь тело» (СС, 1994, т. 5, с. 249); в письме подруге делилась: «По теории Штейнера дух – все 9 месяцев, пока ребенок во чреве матери – кует себе тело» (СС, 1995, т. 6, с. 722); дух избавляется от тела в момент смерти (а не тело испускает дух): «В день, когда сбросит дух/ Тело: чехол последний» (СС, 1994, т. 3, с. 99). Давая характеристики своим близким, Цветаева также использовала данное противопоставление, так, о Волошине писала: «физический жар его толстого тела [был –

Е.Я.] только излучением того светового и теплового очага духа» (СС, 1994, т. 4, с. 205), об отце писала, что он был аскет, которому «все лишнее для себя – тела и всего слишком мало для себя – духа» (СС, 1994, т. 5, с. 175).

Цветаева идет дальше, помимо соотнесения «духа» с «телом», использует различные метонимические его замещения, в частности, брюхом: пишет о делении мира на два класса: «брюха – и духа» (НЗК, 2000, т. 1, с. 246); кровью: «Только Розанов подошел к духу через кровь, Вы же к крови – через дух. Но для обоих дух и кровь – одно» (НЗК, 2000, т. 1, с. 190), или: «разъятые узы крови:/ союзы духа» (НСТ, 1997, с. 173); объявляет звук проводником духа в мир: «Флагштоком будет – звук./ Звук – штоком, флагом – дух» (СС, 1994, т. 3, с. 85); а также противопоставляет дух и прах: «Зачем [...] такому крылатому духу – прах?» (СС, 1994, т. 5, с. 255).

Показателен факт полного отказа от противопоставления духа и плоти/тела. В эссе *Пленный дух* (1934), посвященном поэту Андрею Белому, замечает, что тело поэта утратило материальные характеристики: «Рядом со мной сидел пленный дух» (СС, 1994, т. 4, с. 266). Цветаева идет дальше – плоти приписывает духовные характеристики, а духу – телесные: «Не чистый дух? Да, дух в пальто, и на пальто шесть пуговиц – считала, но какой счет, какой вес когда-либо кого-либо убедил? разубедил?». Она уверена, что дух может быть зафиксирован: «На нас со страницы “Последних новостей” глядит лицо духа, с просквозенным тем светом глазами. На нас – сквозит» (СС, 1994, т. 4, с. 269).

2.2. Что касается соотнесения «душа» и «тело», они, по словам А. Шмелева, «образуют неразрывное единство, вместе составляя целостного человека», «душа воспринимается как часть тела, как некий внутренний орган» (Шмелев, 2005, с. 141). У Цветаевой тело и душа также находятся во взаимодействии, обречены друг на друга: «Тело – вместилище души. Поэтому – и только поэтому – не швыряйтесь им зря!» (НЗК, 2000, т. 1, с. 420).

В раннем творчестве душа воспринималась в соответствии с русской картиной мира, как «часть тела, как некий внутренний орган, локализованный где-то в груди и „заведующий“ внутренней жизнью человека» (Шмелев, 2005, с. 141). В дневниках Цветаева описывает душу, которую чувствовала «посредине груди. Она овальная, как яйцо, и когда я вздыхаю, это она дышит» (НЗК, 2000, т. 1, с. 152), а в стихах уточняла: «Душа на все века – склонена́ в груди» (СС, 1994, т. 1, с. 522). Тело она называет «тюремной крепостью души» (СС, 1994, т. 1, с. 524). Душа – шестой орган чувств, который дан, чтобы воспринимать то, что не поддается обычно восприятию. Так, душой можно воспринимать музыку: «через душу в тело», или любовь: «через тело в душу» (НЗК, 2000, т. 1, с. 176). Боль также воспринимается душой, потому что душа сама – «непрерывность боли» (НСТ, 1997, с. 215). Душевная боль сродни телесной: «Как будто бы душу сдернули/ С кожей!» (СС, 1994, с. 42); поэтому: «души [...] В рубцах!..»

(СС, 1994, т. 3, с. 46). Цветаева понимала неразрывность связи телесного и душевного: «Только шкуры – нет, как и: только души» (НСТ, 1997, с. 93). Душа «дублирует» органы чувств, давая возможность иного видения, слуха, осязания: «Не любите красок – глазами, звуков – ушами, губ – губами, любите всё душой» (СС, 1994, т. 6, с. 573), тактильные ощущения сравнимы с душевными: «Точно мне душою – на руку/ Лег! – На руку рукою» (СС, 1994, т. 3, с. 40). У души есть уши: «Об Орфее я впервые, ушами души, а не головы, услышала», или глаза: «смотрит в огонь, всем телом и всей душой» (СС, 1994, т. 4, с. 195) или: «С тем особенным взглядом/ Душ» (СС, 1994, т. 3, с. 748).

Как замечает Ольга Ревзина, душа овеществляется, оказываясь симметричной или даже тождественной плоти (Ревзина, 2009, с. 296). Цветаева объясняла это так: «Я всегда переводила тело в душу (развоплощала его!)» (СС, 1994, т. 7, с. 69). Душа соотносится с частями или органами тела, принимая на себя их функции: «В моих жилах течет не кровь, а душа» (НЗК, 2001, т. 2, с. 7); «Грудь женская! Души застывший вздох» (СС, 1994, т. 2, с. 69), уста непосредственно связаны с душой: «Нельзя, не коснувшись уст, / Утолить нашу душу!» (СС, 1994, т. 2, с. 173), поэтому поцелуй может быть «До самой души» (СС, 1995, т. 7, с. 70); подобно сердцу, душа может разрываться (НСТ, 1997, с. 358) или биться: «Среди казарм, и шахт, и школ:/ Чтобы душа не билась!» (СС, 1994, т. 2, с. 305). Душу Цветаева наделяет способностью совершать действия, свойственные телу, например, испытывать голод: «С Вами [...] душа всегда впроголодь» (НСТ, 1997, с. 29), или душа, в отличие от тела, является не насыщаемой (НСТ, 1997, с. 63).

При сопоставлении души с частями тела, экспонируется масштаб души, в частности, по сравнению с сердцем: «Секундной стрелкой сердце назову, / А душу – этим звездным циферблатом!» (СС, 1994, т. 3, с. 481). Понимая несопоставимость души и тела, герой пьесы *Феникс* бросает обвинение: «Свиных, кишки у вас – не души!» (СС, 1994, т. 3, с. 504). Меры измерения физического мира не могут быть использованы в отношении души, на рубеже 10–20-х гг. Цветаева замечала: «нельзя «мерить» чужую бессмертную душу по тому дал ли мне человек или нет»: ведь мы даем хлеб желудку: «Его бессмертная душа здесь не при чем» и далее: «не желудок дает: душа!» (НЗК, 2000, т. 1, с. 280). В *Крысолове* (1925) Цветаева развивает эту мысль, представляя обывательскую точку зрения на душу и делает предположение, что у самих обывателей души нет: «В городе Гаммельне – ни души. / Но уж тела за это!». В представлении обывателей только тела и их части обладают ценностью, так, «Руки – чтобы грину взымать с гроша, / Ноги – дожок не додан». Душа для них – «глубоко негодный» в быту предмет (СС, 1994, т. 3, с. 52).

Поэт искала соответствий между душой и телом, считала, что «есть тела, удивительно похожие на душу» (НЗК, 2000, т. 1, с. 173), такое было у матери Волошина: «это было тело именно ее души» (СС, 1994, т. 4, с. 183),

также и в своем собственном облике Цветаева не видела ничего случайного: «Я без колец, с открытым лбом, тащащаяся медленным шагом – не я, душа не с тем телом» (НЗК, 2000, т. 1, с. 329). Тело является отражением душевных свойств, поэтому у кого-то тело может быть «более духовно, чем у других душа». Цветаева не представляла, в частности, «очень высокого карьера. – Слишком большая площадь души» (НЗК, 2000, т. 1, с. 318).

Однако в некоторых людях подчеркивала случайность и даже катастрофичность союза «души и тела. Не союз, а разрыв» (СС, 1994, т. 4, с. 169). Так, душа и тело не всегда у Цветаевой составляют единство. Подобно духу, душа противопоставляется телу. Даже в самой себе подчеркивает противоречие: «демократичность тела» и «аристократизм души» (НЗК, 2000, т. 1, с. 311), акцентирует: «Душа у меня – царь, тело – раб (НЗК, 2000, т. 1, с. 312). Такая иерархия, тем не менее, не исключала обиды за живую душу, потому что иногда так хотелось «чужого и тупого тела, без души» (НСТ, 1997, с. 131). Однако другим людям выбора в пользу тела Цветаева простить не могла: «Пойми водопадную высоту моего презрения. (Психею на Психею не меняют.) Душу на тело», хотя и объясняла свои чувства уступкой: «Я просто уступаю, как душа всегда уступает телу, особенно чужому – от честнейшего презрения, от неслыханной несходимости» (СС, 1995, т. 6, с. 263). Эта мысль повторяется и в поэзии: «Хотеть – это дело тел, / А мы друг для друга – души/ Отныне» (СС, 1994, т. 3, с. 36). Цветаева возлагает на душу ответственность за тело: «Душа платит за тело» (НЗК, 2000, т. 1, с. 182). Поэт уверена: «где начинается душа, кончается плоть». Она объясняет предпочтительность плоти душе: «Душу никогда не будут любить так, как плоть [...]. Тысячами душ всегда любима плоть» (СС, 1995, т. 7, с. 69). По этой причине душа противопоставляется полу (1920): «я люблю души, не считаясь с полом, уступая ему, чтобы не мешал» (НЗК, 2001, т. 2, с. 108). Эта уступчивость души приводит Цветаеву к чувству «отдельности души от тела», она писала: «Душа моя живет не во мне, а вне. Она меня зовет». Поэт пытается понять, что же в таком случае происходит с телом? И сама дает ответ: «Тело – опустелый дом души, сознание отсутствия ее, тело: тоска по душе» (НСТ, 1997, с. 340). Это состояние отдельности души и тела в 30-е гг. будет вызывать ностальгические чувства: «Я хочу *той* себя, несчастно-счастливой, [...] себя – души без тела» (СС, 1995, т. 6, с. 362). Однако вопрос души и тела Цветаева подтоживает однозначно: «равенство души и тела, [...] не признаю никогда» (СС, 1995, т. 6, с. 403–404).

Душа и тело рассматривались и противопоставлялись Цветаевой в отношении к жизни и смерти. В ранний период в дневниках поэт подчеркивала, что «смерть страшна только телу. Душа ее не мыслит», поэтому «героизм души – жить, героизм тела – умереть» (НЗК, 2000, т. 1, с. 318). Она признавала право на жизнь за телом. После смерти любимых людей хочется жить не потому, что душа забыла, а потому что «тело

ее [душу – Е.Я.] просто усыпляет и оглушает», «и оно, по-своему, право» (НЗК, 2001, т. 2, с. 317). После смерти «душа без прослойки/ Чувств. Голая, как феллах» (СС, 1994, т. 3, с. 137), она предстанет: «Не в царство душ –/ В полное владычество/ Лба» (СС, 1994, т. 3, с. 144). Саму же жизнь Цветаева противопоставляет душе: «Душа, это парус. Ветер – жизнь» (НЗК, 2000, т. 1, с. 186), поэт видит целью сопротивление жизни, обещает: «Не возьмешь мою душу живу!» (СС, 1994, т. 2, с. 251).

Метафоризация явлений, связанных с творчеством, также накладывает «телесные» ассоциации на душевые. Подчеркивая свою любовь к интимным жанрам литературы, поэт замечает, что это «не литература, а живое мясо (души!)» (НСТ, 1997, с. 14). Содержание, в противоположность форме, также метафоризировано душой: «Под сеткой стихотворной формы – живая душа», уточняет: «Я пишу п<отому> ч<то> не могу дать этого (души своей!) – иначе» (НЗК, 2001, т. 2, сс. 190–191). Оценка творчества Пастернака и Маяковского строится на противопоставлении души и тела: «Эта книга для душ то, что Маяковский для тел» (СС, 1994, т. 5, с. 245). Стихи называла своей душой, писала в декабре 1917 г., что продавала себя «за стихи (душу)» (НЗК, 2000, т. 1, с. 192). Поэт считала слово второй плотью человека, провозглашала «триединство: душа, тело, слово». Голос поэта – «совсем душа и почти тело. У поэта одна душа и два тела» (НЗК, 2000, т. 1, с. 186). Считала, что поэт рождается «с готовой душой», сложившейся в утробе матери, такому поэту надо учиться говорить, ибо «поэтический язык есть физика их творчества, тело их души, а всякое тело подлежит развитию» (СС, 1994, т. 5, с. 403). Поэзия есть состояние души, «не имеющее конца свойство существа, неминуемо ведущее к писанию» (НЗК, 2001, т. 2, с. 321). Цветаева понимала, что словесный дар – это «души бессмертный дар!», однако он «Никому не нужный!» (СС, 1994, т. 1, с. 497). Близкие и далекие ей люди, любящие ее стихи, отдавали предпочтение стихам, слову, или, по ее системе ценностей, плоти, не душе: «Все люди берегли мои стихи, никто – мою душу» (НСТ, 1997, с. 106). В свою очередь, Цветаева считала, что для понимания поэзии «ничего не нужно, кроме души в теле – и даже не в теле» (НСТ, 1997, с. 287).

Подводя итоги, следует подчеркнуть, что в русской картине мира представления о «душе» и «духе» формировались под влиянием целого ряда языческих верований, религиозных догматов (прежде всего, христианских, в восточном и западном вариантах), философских (идеалистических, материалистических, антропософских и иных) учений. В результате разноспектрных представлений о «душе» и «духе» индивидуальная картина мира любого мастера слова вбирает в себя различные аспекты того или иного понятия и творчески их осмысливает. В этом стоит искать объяснение тому разнообразию и противоречивости в процессе вербализации анализируемых концептов у Цветаевой. Надо подчеркнуть, что у поэта нет четких концепций, объясняющих понятия «дух» и «душа»,

но есть множество – более 900 случаев – вербализаций данных концептов, что ставит их в ряд особым образом трактуемых понятий. Для раннего творчества характерна взаимозаменяемость и смешивание данных понятий, для зрелого – их разграничение: «дух» номинирует собой сознание, мышление, творчество, воспринимается как идеальное начало, которое руководит «душой» человека; «душа» номинирует собой либо вместелище чувств, либо сама генерирует различные события и их переживания, либо становится двойником человека, обладая независимой жизнью и особой активностью. Цветаева выстраивает в своем творчестве различные варианты взаимодействия «духа» – «души» – «тела», приходя к неким умозаключениям. В частности, согласно представлениям поэта, «дух» осуществляет руководство «душой» из некоего идеального пространства, душа же представляется инструментом познания, в ней отражаются и осмысливаются события жизни, а также душа устанавливает контакт с духовным уровнем, с высшим миром. «Дух» и «душа» в понимании Цветаевой в целом соотносимы с представлениями, характерными для русской картины мира, однако можно обнаружить ряд индивидуальных трактовок. Так, «дух» соотносим с мужским началом, а «душа» – с женским, «дух» соотносится с телом (а не только с плотью), присутствуют некоторые расширения в понимании данных понятий (так, дух соотносим с частями тела – брюхом, кровью, а также с прахом, звуком). «Душа» в большей степени оказывается близка Цветаевой, в отличие от «духа», «душа» характеризуется тесной связью с телом (а также с плотью), поэт приписывает ей свойства объекта и субъекта действий и наделяет ее различными «телесными» атрибутами; душа представляет собой некий шестой орган чувств («суперорган»), обладающий особыми возможностями восприятия (сравним соотнесения души с частями тела – устами, кровью, сердцем, даже кишками). Кроме этого, и «дух», и «душа» метафоризируют и номинируют явления, связанные не только с жизнью (характеристика близких и дальних знакомых), но и с творчеством: данные понятия широко задействованы в рассуждениях о творческом процессе.

Сокращения

НЗК – *Неизданное: Записные книжки* (Цветаева, 2000–2001).

НСТ – *Неизданное: Сводные тетради* (Цветаева, 1997).

СС – *Собрание сочинений* (Цветаева, 1994–1995).

Библиография

Гаспаров, Б. (1996). *Язык, память, образ: Лингвистика языкового существования*. Новое литературное обозрение.

Евангелие по Иоанну, Библия: Новый Завет. (б.д.). <https://bible.by/syn/43/3/#8>

Линь, Ц., & Чебанов, С. (2018). Формирование концептов [тело], [душа], [дух] в современной русской языковой картине мира. *Вестник Тюменского государственного университета: Гуманитарные исследования – Humanitates*, 4(1), 43–71. <https://doi.org/10.21684/2411-197X-2018-4-1-43-71>

Ожегов, С., & Шведова, Н. (1992). *Толковый словарь русского языка*. Азъ. <http://ozhegov.info/slovar/>

Ревзина, О. (2009). *Безмерная Цветаева: Опыт системного описания*. Дом-музей Марины Цветаевой.

Саакянц, А. (1999). *Марина Цветаева: Жизнь и творчество*. Эллис Лак.

Толстая, С. М. (Ред.). (2002). *Славянская мифология: Энциклопедический словарь* (2-е изд.). Международные отношения.

Цветаева, М. (1994–1995). *Собрание сочинений* [CC]. (Т. 1–7). Эллис Лак.

Цветаева, М. (1997). *Неизданное: Сводные тетради* (Е.Б. Коркина & И.Д. Шевченко, Сост.) [НСТ]. Эллис Лак.

Цветаева, М. (2000–2001). *Неизданное: Записные книжки* [НЗК] (Т. 1–2). Эллис Лак.

Шмелев, А. (2005). Дух, душа и тело в свете данных русского языка. В А. А. Зализняк, И. Б. Левонтина, & А. Д. Шмелев. *Ключевые идеи русской языковой картины мира* (с. 133–152). Языки славянской культуры.

Янчук, Е. (2015). О приеме «усвоения»: Любовь Армана-Луи Лозена и Изабеллы Чарторыйской в пьесе Марины Цветаевой «Фортуна». *Acta Neophilologica*, 17(1), 103–112.

Янчук, Е. (2016). Душа в восприятии Марины Цветаевой. В М. Капелюш, Е. Maślowska, & D. Pazio-Włazłowska (Ред.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: T. 2. Świat oczyma duszy* (с. 87–99). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

Bibliography (Transliteration)

Evangelie po Ioannu, Bibliia: Novyj Zavet. (n.d.). <https://bible.by/syn/43/3/#8>

Gasparov, B. (1996). *Iazyk, pamiat', obraz: Lingvistika iazykovogo sushchestvovaniia*. Novoe literaturnoe obozrenie.

IAnchuk, E. (2015). O prieme “usvoeniiia”: Liubov' Armana-Lui Lozena i Izabelly Chartoryjskoj v p'ese Mariny Tsvetaevoi “Fortuna”. *Acta Neophilologica*, 17(1), 103–112.

IAnchuk, E. (2016). Dusha v vospriiatii Mariny Tsvetaevoi. In M. Kapełusz, E. Maślowska, & D. Pazio-Włazłowska (Eds.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: Vol. 2. Świat oczyma duszy* (pp. 87–99).

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

Lin', TS., & Chebanov, S. (2018). Formirovanie kontseptov [telo], [dusha], [dukh] v sovremennoi russkoi iazykovo kartine mira. *Vestnik Tiumenskogo gosudarstvennogo universiteta: Gumanitarnye issledovaniia – Humanitates*, 4(1), 43–71. <https://doi.org/10.21684/2411-197X-2018-4-1-43-71>

Ozhegov, S., & Shvedova, N. (1992). *Tolkovyj slovar' russkogo iazyka. Az'*. <http://ozhegov.info/slovar/>

Revzina, O. (2009). *Bezmernaia TSvetaeva: Opyt sistemnogo opisaniia*. Dom-muzei Mariny TSvetaevoi.

Saakiants, A. (1999). *Marina TSvetaeva: Zhizn' i tvorchestvo*. Èllis Lak.

Shmelev, A. (2005). Duch, dusha i telo v svete dannykh russkogo iazyka. In A. Zalizniak, I. Levontina, & A. Shmelev. *Kluchevye idei russkoi iazykovo kartiny mira* (pp. 133–152). IAzyki slavianskoi kul'tury.

Tolstaia, S. M. (Ed.). (2002). *Slavianskaia mifologija: Èntsiklopedicheskiy slovar'* (2nd ed.). Mezhdunarodnye otnosheniiia.

TSvetaeva, M. (1994–1995). *Sobranie sochinenii [SS]*. (Vols. 1–7). Èllis Lak.

TSvetaeva, M. (1997). *Neizdannoe: Svodnye tetradi* (E.B. Korkina & I.D. Shevchenko, Eds.) [NST]. Èllis Lak.

TSvetaeva, M. (2000–2001). *Neizdannoe: Zapisnye knizhki* [NZK] (Vols. 1–2). Èllis Lak.

The Concepts of “the Spirit” and “the Soul” in the Poetic Viewpoint of Marina Tsvetaeva

Summary

In Russian, the concepts of “the spirit” and “the soul” are often confused; they are assigned the status of paronyms, which complicates their correct active use and understanding. This study analyses the specifics of the functioning of these concepts in the poetic viewpoint of Marina Tsvetaeva. She actively used these concepts in poetry and prose, but often did not distinguish between them and offered her own versions of their interpretation.

Keywords: Marina Tsvetaeva, spirit, soul, body, Russian viewpoint, poetic viewpoint

Rozdział 19

Czy każdy naród ma duszę? Romantycy polscy o duchowym wymiarze wspólnoty

Joanna Nowak

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa

ORCID: 0000-0001-9706-9271

e-mail: joanna.nowak@ispan.waw.pl

Streszczenie

Dusza/duch/duchowość to pojęcia popularne w romantycznych narracjach m.in. jako istotne kategorie określające ludzką tożsamość. W utworach literackich, publicystycznych, w tekstach z różnych dziedzin nauki słowa te pojawiają się często uwikłane w różnorakie konteksty. Łączone z odpowiednimi rzeczownikami, opisującymi naturę człowieka i jego związki społeczne, tworzyły trwałe struktury konstytuujące indywidualne i zbiorowe tożsamości, jak „dusza narodu”, „duch narodowości”, „duchowe piętno społeczeństw” itd. W rozdziale zanalizuję jeden z mniej eksponowanych aspektów zagadnienia, koncentrując uwagę na bytach społecznych „bez duszy”, będących dla romantyków antynomią duchowej wspólnoty myśli, uczuć i celu. Konceptualizując problem badawczy, należało postawić pytanie o wyznaczniki odpowiedzialne w ówczesnej refleksji za powstanie „duszy zbiorowej”. Ich wyodrębnienie uwidacznia idealny wzorzec wyobrażony przez polskich romantyków – narodu wyposażonego w pierwiastek duchowy, powołanego przez Boga do wypełnienia określonych zadań, zespołu wspólnym przezywaniem historii i miłością do ojczyzny. Z kolei przeciwnie cechy obecne w tekstach z epoki pozwoliły zdefiniować związek społeczny istniejący bez wyższej duchowej formy jako pewnego rodzaju antywzorzec narodu.

Słowa kluczowe: koncepcje romantyczne narodu, naród z duszą, naród bez duszy, dusza narodu, duch narodu, duch narodowości, dusza zbiorowa

19.1. Dwie koncepcje romantyczne: naród z duszą – naród bez duszy

W tym tekście przedstawiono pojęcie duszy zbiorowej w wyobrażeniach romantyków polskich. Poprzez opisanie zespołu wyznaczników, które określały istnienie i rozwój ducha wspólnotowego w ówczesnej refleksji, ukazano wizerunek „duszy” narodu jako nadzędnej kategorii budującej grupową tożsamość. Charakterystyczna dla tej formacji umysłowej tendencja do konstruowania przeciwwieństw przy opisach i wyjaśnianiu pojęć pozwoliła wyodrębnić właściwości antywzorca narodu, czyli zrzeszenia ludzi funkcjonującego „bez duszy”. W oględzie ówczesnych autorów myśli narodowej brak duchowego pierwiastka deprecjonował związek, który przedstawiano jako dokładne przeciwwieństwo duchowej wspólnoty myśli, uczuć i celu. W romantycznych wyobrażeniach funkcjonowały dwa fundamentalne typy takich związków: byty bez wykształconego ducha, jakby z natury swej pozbawione wyższego pierwiastka lub takie, które go dobrowolnie porzuciły, oraz te, które nie ukazały jeszcze swego znaczenia w ludzkości, nie rozwinięły własnej idei posłanniczej. W drugim przypadku dostrzegano szansę na wykształcenie duszy przez społeczność, która była dopiero na początku procesu „stawania się” narodem. Z analizowanym zagadnieniem ściśle wiążą się kwestie nadzędne dla autorów tej formacji: nieśmiertelności, naturalności i moralności narodu jako „związku duchowego” w przeciwwieństwie do doczesności, sztuczności i braku zasad etycznych w postępowaniu w przypadku jestestw bez „duszy”.

Jest to problematyka obszerna, wykraczająca poza ramy pojedynczego artykułu, o bogatej literaturze przedmiotu¹. Dlatego celem badawczym uczyniono jeden wybrany aspekt zagadnienia, koncentrując uwagę na bytach zbiorowych „bez duszy”, którym z różnych powodów, w ocenie ówczesnych autorów, nie udało się wykształcić duchowego pierwiastka i znaleźć w romantycznym panteonie narodów. Podstawę źródłową opracowania stanowiły zarówno prace uznanie w epoce za naukowe, jak i popularyzatorskie, artykuły w prasie oraz relacje z podróży. Wybrano teksty autorów, którzy mieli znaczący wpływ na kształtowanie opinii publicznej. W trosce o reprezentatywność zestawu materiału źródłowego uwzględniono także specyfikę terytorialną (zestaw źródeł z ziem trzech zaborów i emigracji). Ponadto ograniczono się wyłącznie do tekstów pisanych w języku polskim.

¹ Nie sposób wymienić wszystkich autorów i ich prac na temat romantycznego wyobrażenia narodu. Ograniczę się do kilku publikacji prezentujących tę problematykę najszerzej autorstwa: Bilenky, 2012; Kizwaler, 1999; Nowak, 2009; Szacki, 1962; Walicki, 2009.

19.2. Dusza narodu: definicja

Pojęciem przewodnim, od opisu którego należy rozpocząć rozważania, jest dusza narodu w oglądzie romantyków polskich. Na podobieństwo pojedynczego człowieka także natura narodu była w ich wyobrażeniu dwupierwiastkowa. Materiałnej, a więc tej doczesnej i niedoskonałej stronie narodowego jestestwa przecistawiano tę duchową doskonalszą i nieśmiertelną formę. Na ogół na określenie pierwiastka duchowego w związku społecznym stosowano terminy „dusza” lub „duch” narodu, rzadziej „duch narodowości” czy „dusza społeczeństw”. Zbiorowość ludzka, której członkowie zdołali wyrobić między sobą jedność wyobrażeń, uczuć i celu, osiągnęła dojrzałą duchową formę, w pełni zasługując na miano narodu. Zatem każdy naród podobnie jak człowiek, był obdarzony indywidualną duszą, przy czym rodzaj ludzki rodził się dwupierwiastkowy, podczas gdy wspólnota narodowa d o j r z e w a ł a w procesie dziejowym. Powołana przez Boga do zrealizowania określonego zadania stopniowo wyrabiała swoją duchową formę, wypełniając zadane jej posłannictwo w ludzkości. Jak wskazywano na konkretnych przykładach, można było z tej drogi zwrócić, porzucić powierzoną misję, rezygnując z dalszego rozwijania więzi duchowych zbiorowości. Wtedy proces ulegał zatrzymaniu, a związek ludzki nie podążył już drogą ku duchowej istności. W ówczesnym rozumieniu naród funkcjonował więc nie tylko na określonej przestrzeni, ale trwał w czasie, był wspólnotą „przeszłych, teraźniejszych i przyszłych pokoleń” (Szacki, 1962). W wyidealizowanym obrazie romantyków funkcjonował jako związek wieloetniczny i wielokulturowy dzięki kilkuwiekowemu zgodnemu trwaniu w jednym zrzeszeniu i wyrobieniu jedności ducha. Wyobraźnikiem tego modelu społecznego bytu był naród polski prezentowany w wyidealizowanej formie i retoryce.

Jak istotny był dla romantyków pierwiastek duchowy składający się na naturę wszechświata, ludzkości, narodu, jednostki najlepiej świadczą ich liczne wypowiedzi i opisy.

Czym jesteśmy, jesteśmy przez ducha, który rozbiera siebie, pojmuje, rozwija, stwarza, objawia. Prawo, polityka, sztuka, umiejętność, wiedza, jakakolwiek religia – są historycznymi przedstawieniami myśli, są logicznymi objawieniami ducha (Ostrowski, 1833, s. 505).

Człowiek pragnący zgłębić istotę rzeczy i zjawisk miał pochylić się nad poznaniem sfery duchowej analizowanego zagadnienia. Kategoria duszy/ducha była także kluczowa przy opisie tożsamości zbiorowej. Według uznanych definicji naród to nic innego jak „wspólna praca wybranych duchów” (Kraśniski, 1999, ss. 30–31), „niewidoma” spójnia myśli i uczuć (Mickiewicz, 1997, s. 298; 1998, s. 291), to „mniejsze lub większe duchowe ciała, które grawitują do jakiejś wspólnej idei” (Goluchowski, 1856, s. 7). W romantycznym wizerunku materialny wymiar narodu był oceniany jako ten gorszy, podrzędny w stosunku do duchowego. To duchowa forma nadaje kształt i kierunek wspólnocie,

a doczesne objawy są jedynie jej wypełnieniem, niedoskonałą emanacją. To też bez specjalnego zdziwienia możemy przeczytać w jednym z artykułów, że: „w społeczności jak w człowieku strona duchowa jest wyższa od materialnej, a raczej jest wszystkim” (Goszczyński, 1843, s. 100). W ogólnym wizerunku analizowanej epoki, jednostki, grupy, narody rzadzone są przez „ducha”, choć nie zawsze uświadamiają sobie jego istnienie. Proces oświecenia w swej istocie polegał na rozpoznaniu i zrozumieniu tego faktu. Natomiast doczesny wymiar narodu skupiał się w państwie, czyli organizacji politycznej narodu, ziemii ojczystej i materialnych przejawach kultury. Miał więc w sobie duszę, myśl i postać cielesną. Nawet więc naród bez państwa miał swój ziemski aspekt. W filozoficznym podsumowaniu „narody są tłem ducha ogólnego dziejowego rozwijającego się w czasie, świat podścieliskiem tego samego ducha rozwiniętego w przestrzeni” (Libelt, 1843, s. 560).

Reasumując, w wyidealizowanym modelu i przy zachowaniu romantycznej retoryki byt o wykształconej odrębnej duszy przejawiał wolną wolę w myśli i działaniu, postępował moralnie w oparciu o zasady etyki chrześcijańskiej, obdarzony samoświadomością, przyciągał inne, mniej ukształtowane żywioły etniczne, czyli był atrakcyjny dla „niedojrzałych” grup ludzkich. Był zdolny jako zbiorowość do najwyższej ofiary, poświęcenia za innych i dla innych, posiadał i wypełniał boski cel w ludzkości. Rekonstrukcja wyobrażenia narodu o wykształconej, odrębnej „duszy” wymagała zatem uwzględnienia całego szeregu czynników warunkujących jego istnienie, które najczęściej odnajdujemy w tekstuach z epoki².

Ukazanie romantycznego antywzorca narodu wymagało podobnych działań – zebrania rozproszonych w różnych tekstuach jego właściwości będących niemal dokładnym zaprzeczeniem związku duchowego. Innymi słowy, wyróżnaczniki narodu bez pierwiastka duchowego zostały wyselekcjonowane z rozmaitych narracji autorów formacji romantycznej. W całości, czyli jako zaprezentowany w dalszej części tekstu antywzorzec, nie występuje w żadnym z opublikowanych ujęć, a każdy ze znanych mi twórców analizowanej epoki skupiał się na jednym lub co najwyżej kilku wybranych, w jego wyobrażeniu najistotniejszych, aspektach.

19.3. Byty bez duszy: struktura antywzorca

Konceptualizując pojęcie bytu społecznego bez duszy w refleksji romantyków polskich, należało uwzględnić charakterystyczną dla ówczesnego pisarstwa skłonność do tworzenia opisów przez porównania, z uwzględnieniem przeciwnieństw binarnych. Istotną cechą ujęć było także budowanie charakterystyk

² Pojęcie narodu jako wspólnoty ducha zanalizowałam w monografii *Duchowe piętno społeczeństwa. Złożoność i przeobrażenia polskiej refleksji nad narodem w XIX wieku* (Nowak, 2009).

w formule swój-obcy poprzez zaprzeczenia, na zasadzie: „my” jesteśmy narodem wielbiącym pokój i wolność, postępujemy etycznie w stosunku do innych, podczas gdy „oni” są zaborczy, skłonni do przemocy, niemoralni itd. Dlatego, czytając ówczesne definicje/opisy pojęć czy zjawisk, niejednokrotnie można odnieść wrażenie, iż wypowiedzi i argumentacje są nazbyt radykalne, przesadne, przeładowane egzaltowanymi zwrotami. Trzeba także pamiętać o kontekście historycznym, o specyfice warunków politycznych, w jakich kształtowała się polska refleksja nad pojęciem narodu w pierwszej połowie XIX wieku, gdy dominującą formacją umysłową był romantyzm. Naród był tą kategorią, na którą wyobrażenie bodaj największy wpływ wywarły idee romantyczne.

Ówczesna debata nad duchowym wymiarem wspólnot toczyła się na kilku poziomach rozważań, najczęściej w układzie dwubiegunowym, który opisywał zbiorowość ludzką za pomocą opozycyjnych par: naturalny – sztuczny, boski – ludzki, moralny – niemoralny, doskonały – ułomny, postępowy – wsteczny i wreszcie nieśmiertelny – doczesny. Ten romantyczny schemat posłużył jako szkielet, wokół którego budowano analizę. Oczywiście, w ten sposób budowana retoryka wypowiedzi pozwalała romantykom na silne wartościowanie ocenianych bytów i zjawisk, na akcentowanie „naszej lepszości” i „gorszości tamtych”. Mamy więc do czynienia z ujęciami aksjologicznymi, będącymi pod przemożnym wpływem polityki i ideologii. Rozważmy po kolejne każdy z poziomów romantycznej debaty.

19.3.1. Sztuczne i naturalne

W romantycznej wykładni urządzenia świata ludzkiego, społeczność, która nie miała wyrobionego ducha, nie mogła być uznana za „prawdziwy” naród, a jedynie za twór mechaniczny. Znamię sztuczności dostrzegano w charakterze, naturze i genezie takiego zrzeszenia, które nie było bytem organicznym tylko wytworem człowieka. Zgodnie z ówczesnym przeświadczeniem idea tworzenia narodu w sposób sztuczny przez jakiekolwiek elity polityczne była odrzucana jako niezgodna z wyobrażeniami na temat pochodzenia związku narodowego, najdoskonalszego w hierarchii ludzkich stowarzyszeń. Naród jako wspólnota ducha nie mógł pojawić się nagle, być wykreowany jakimś aktem politycznym, jak rozmaite formy państwowie. W wizji romantyków był on bytem naturalnym o charakterze społecznym, podczas gdy sztuczny związek był wyłącznie organizacją polityczną bez duchowego pierwiastka. Egzemplifikacją tworzenia sztucznego w narracjach polskich była Rosja, a także Austria i Prusy. Ta interesująca zbieżność z państwami, które dokonały podziału Polski nie była przypadkowa, gdyż żaden prawdziwy naród, jak wyjaśniano, nie mógł dopuścić się tak niemoralnego czynu wobec innego. Klasyczny przykład takiego podejścia odnajdujemy w pismach Maurycego Mochnackiego, który wielokrotnie powtarzał, iż Rosjanie to lud, który nie wyrobił „rzeczy społecznej”, „ogrom bez historycznych wyobrażeń, gmin bez pojęć, kraj bez społeczeństwa”. To sztuczny twór, który

w swoim wyobrażeniu nie wyszedł poza pojęcie jednowładztwa (Mochnacki, 1996, ss. 113, 116, 170–171). W innym opracowaniu czytamy, że Rosja jest narodem sztucznym, gdyż utrzymuje się w swoim ogromie „tylko ciemnotą swoich ludów i upadkiem ducha zaborczego dzisiejszych Azjatów” („Austria”, 1848, s. 207). Rzadziej jako przykład państwa bez duszy przywoływano Turcję, choćby z tej przyczyny, iż w okresie międzypowstaniowym traktowano ją jako potencjalnego sojusznika w antyrosyjskiej koalicji. Prognozowano, że takie zrzeszenia bez wyrobionego duchowego pierwiastka, zbudowane na nietrwałym i kruchym fundamencie i utrzymywane w jedności przy pomocy rozwiązań siłowych, nie miały szans na dłuższe trwanie.

W przypadku historycznych narodów o charakterze wieloetnicznym i wielokulturowym chodziło także o strukturę wspólnoty. W jego ramach musi być, jak zaznaczano, utrzymana zasada zachowania *jedności w wielości*. Propagowano różnorodność kultur narodowych i grup lokalnych, które, współlistniejąc obok siebie, miały czerpać jedna z drugiej, wzajemnie się ubogacając. Natomiast dążenie do całkowitej centralizacji i wewnętrznego ujednolicenia kulturowych odrębności doprowadziło do powstania narodowości „sztucznej”, w której na siłę niszczyły się wszelkie prowincjonalizmy (Kamieński, 1861c, ss. 65–70; Libelt, 1849, ss. 11–12). W odróżnieniu od „prawdziwych” narodowości, które umacniały się siłami wewnętrznymi, te „urojone” całkowicie podlegały obcym wpływom. W konsekwencji dopuszczano myśl o ich wykorzystaniu przez wrogie państwa. Jako przykład podawano wydarzenia Wiosny Ludów w Galicji, gdy w ocenie wielu polskich obserwatorów, rząd austriacki wykorzystał aspiracje ukraińskie do niezależności przeciwko Polakom, próbując odgórnie utworzyć odrębną narodowość. Jak pisał August Bielowski, sztuczne jest dzielnie ludu jednego szczezu słowiańskiego w Galicji na dwie odrębne „rodowości”: polską i ukraińską. Podobny scenariusz, wyjaśniał, nie pochodzi z wnętrza historycznego narodu „bo takiego podziału historia nie zatwierdza” (Bielowski, 1844, s. 7).

Brak naturalnego spojwienia, w przekonaniu romantycznych autorów, sprawia, że sztuczne twory tylko pozornie wydają się silne, a naprawdę są słabe i nietrwałe. Niepołączone duchową spójnią funkcjonują w historii świata do czasu poważniejszego kryzysu. Jak czytamy w jednym z artykułów krakowskiej „Jutrzenki”:

Aglomerat krajów Austria nazwany, nie jest żadnym organizmem, a zatem nie może wydobyć z zapasowych a ukrytych sił swoich żadnych zasobów odżywcznych. Wyraz i pojęcie Austria, jest tylko ową gąbką, w której rozmaito rodzaje muszli i owadów morskich obok siebie mieszkają, ale nigdy jednej i tejże samej stanowić nie będą istoty („Austria”, 1848, s. 207).

Idea narodowa musi mieć charakter duchowy, a nie być „materialna i grubą” jak w przypadku Rosji, przekonywał Juliusz Słowacki (Słowacki, 1959, ss. 321–322). Prusy także uznawano za „sztuczny twór”, „różnobarwny zlepek”,

„potwór polityczny”, jak czytamy na łamach „Demokraty Polskiego” („Jednolitość Niemiec”, 1849, s. 92). Analizując teksty z epoki, nie można oprzeć się wrażeniu, iż przyjęcie poglądu o istnieniu tzw. bytów „sztucznych” bez duszy miało konkretny cel o podłożu polityczno-ideologicznym, związanym z funkcjonowaniem narodów w sytuacji utraty państwa. Chodziło o przekonujące wyjaśnienie trwania wspólnot będących czasowo bez własnej organizacji politycznej, ale i o wykazanie wyższości takich narodów z duszą nad ich zaborcami, przewagi zaznaczonej już u samej genezy ich powstania, natury i struktury wewnętrznej.

19.3.2. Boskie i ludzkie

Przyjęcie podziału na narody naturalne i sztuczne niosło za sobą dalsze konsekwencje, które romantycy uwzględniali przy opisie antywzorca narodu. Chodziło o siłę sprawczą stojącą za jego powstaniem i o naturę tej siły. W romantycznym przekazie „narody sztuczne” w odróżnieniu od „naturalnych” miały swoje źródło wyłącznie w ludzkiej gestii. Opisywano je jako dokładne przeciwieństwo bytów z wykształconą duszą, które powstały/narodziły się (a nie zostały skonstruowane) z objawienia bożego i stopniowo dojrzewały w procesie historycznym (ród – plemię – naród). Zatem na drugim etapie czynnik ludzki, posłuszny boskiemu posłannictwu, odgrywał ważną rolę w dojrzewaniu „duszy narodu”, ale nie był siłą sprawczą. W konsekwencji inne musiały być więzi spajające każdy z bytów. W przypadku narodu z duszą to uczucia i wyobrażenia samoświadomych członków wspólnoty umożliwiały istnienie i trwanie narodu, w przeciwieństwie do organizacji o proweniencji ludzkiej, które zaistniały w wyniku odgórnych, celowych, nierzadko narzuconych działań i aktów polityczno-prawnych.

Istotnym elementem przy konstrukcji romantycznego antywzorca był powtarzany argument o jego opozycyjności wobec planów Opatrzności. Naród bez duszy, bez żadnego posłannictwa był nie tylko pozbawiony boskiej interwencji przy swoich narodzinach, ale występował przeciwko zamierzeniom Boga. Dokładnie wyjaśniał tę zależność August Cieszkowski (Cieszkowski, 1848, 1863), dla którego najistotniejszym dążeniem ludzkiego ducha było zjednoczenie się z myślą bożą. Przekonywał, iż dzieje narodów to nieustanne podnoszenie się ludzkiego ducha i jego osiągnięć w celu zjednoczenia się z duchem i wolą Opatrzności. W jego wizji idealnego świata wszystkie jednostki i narody powinny wspierać się w każdej dziedzinie życia: nauce, polityce, sztuce, literaturze, przemyśle, handlu czy rolnictwie. Ten związek usiłowań powinien być nadzędny, a błędem były wszelkie próby wyrwania się spod jego wpływów i poddanie egoistycznym побudkom i żądjom. Tylko całkowita zgoda woli człowieka z wolą boską umożliwia ludzkości lepszą, doskonalszą, i szcześliwszą przyszłość oraz nadzieję na rozszerzenie Królestwa Bożego i zaprowadzenie jego sprawiedliwych zasad na Ziemi. Naturalnie, wszystkie sztuczne narody

pozbawione boskiego pierwiastka nie mieściły się w jego koncepcji ludzkiego uniwersum pozostającym w ścisłym związku z najwyższym Twórcą. Przeciw-działanie boskim zamierzeniom postrzegano jako bezcelowe, skazane na porażkę nawet, gdy przejściowo wydaje się inaczej. Najczęściej cytowanym przykładem takiego działania było postępowanie Rosji, Austrii i Prus wobec Polski. Te twory polityczne bez duchowej podstawy, dokonując rozbiorów historycznego narodu polskiego, wystąpiły przeciwko bożym zamierzeniom. Tym samym próbowały one przekreślić powierzone przez Opatrzność posłannictwo. Dusza zbiorowa, stanowiąca istotę każdego dojrzałego narodu, jest święta i nietykalna właśnie dlatego, że narody/narodowości są proveniencji boskiej.

19.3.3. Nieśmiertelne i doczesne

Kolejnym argumentem, którym konsekwentnie posługiwano się dla wykazania istnienia hierarchii bytów, była kwestia ich trwałości. Rozważania dotyczyły w tym przypadku prognozy na przyszłość dla obu typów jestestw zbiorowych, tradycyjnie prezentowanej w formie przeciwstawnych obrazów. Narody, jako byty powołane do czynu przez Boga, były nieśmiertelne, przynajmniej do czasu wypełnienia powierzonego zadania w misternym planie Opatrzności. W istocie, jak przekonywał Z. Krasiński, „narodowość trwa tylko aż do dni ostatnich planety” (Krasiński, 1999, s. 31). Albo też w znanym ujęciu M. Mochnickiego – naród, który już raz uznał się w swoim jestestwie, nie może zginąć. „Wyrazi się bowiem, wyjawi, zasłynie” (Mochnicki, 2000, s. 214). Nieśmiertelność narodu wiązała się więc ściśle z osiągnięciem zbiorowej samoświadomości oraz z ideą posłannictwa narodowego – to „iskra nieśmiertelna” odpowiedzialna za czyn, konstatował Zenon Fisz (Fisz, 1859, s. 217). W innym oglądzie, narody to „rodziny ludzkości”, które obok powszechnego celu dla świata ludzkiego, mają do wykonania indywidualne posłannictwa w danym miejscu i czasie na gruncie narodowym (Zawadzki, 1837, s. 11).

Z historiozoficznej perspektywy objaśniano, że w następujących po sobie epokach wybrany naród odgrywał szczególną rolę w dziejach, nadając kierunek zmianom w zakresie politycznym, społecznym czy w dziedzinie rozwoju kultury i cywilizacji. Jak określał to zjawisko Karol Libelt, zawsze istniał jakiś „piastun dziejów” (Libelt, 1844, s. 11)³. To powszechnie romantyczne przekonanie, że narody mają swoje indywidualne przeznaczenia dla dobra wspólnego i z większym lub mniejszym powodzeniem realizują powierzone im zadania, określało wizerunki narodów europejskich w piśmiennictwie polskim. Francja, „królowa cywilizacji łacińskiej” (Krasiński, 1999, s. 114), którą uznano za przodowniczkę w przeobrażeniach społeczno-politycznych i ruchach wolnościowych Europy, wręcz za synonim Zachodu (Kamieński, 1999, s. 301), to

³ Nawiązuję do tytułu i tematu przewodniego mojej książki *Piastuni dziejów. Wizerunki narodów europejskich w polskiej refleksji romantycznej* (Nowak, 2018).

wspólnota, w której „zachodnioeuropejska ludzkość” i jej cywilizacja powstała i dojrzewa (Szajnocha, 1847, ss. 15–16). To ona ukształtowała wszystkie wielkie narodowości europejskie, z wyjątkiem rosyjskiej (Mickiewicz, 1997, s. 15).

Natomiast narody bez wykształconego pierwiastka duchowego, nie zostały powołane przez Boga, nie mają własnej misji posłanniczej. Tym całkowicie ludzkim tworom brakowało więc wyższego celu, który określał wspólnotę. W niektórych ujęciach narody u zarania swych dziejów miały powierzone posłannictwo, które porzuciły, a w konsekwencji zatraciły szansę na wykształcenie duszy zbiorowej. W interpretacji Józefata B. Ostrowskiego, Litwa, która w odległej przeszłości miała „uczucie swej narodowości”, porzuciła własną ideę narodową, nic nie zbudowała:

Umarła bez historii, bez przyszłości: dowód, że Litwa jako naród, jako moc boża, jako prawdziwie historyczne i umysłowe jestestwo, jako wyobrażenie pojmujące i wiedzące siebie, nigdy nie istniała (Ostrowski, 1834, s. 350).

W oglądzie Z. Krasińskiego, Rosja także miała niegdyś swoją misję posłanniczą, której poniechała. Zdominowana przez ducha wschodniego nie była już zdolna wytworzyć duszy narodowej opartej na wolności i miłości chrześcijańskiej, na bożym posłannictwie. W przekonaniu poety zewnętrzny wzrost potęgi państwa nie miał nic wspólnego z jego wartością wewnętrzną – wspólnotą moralną wyższego rzędu, narodem. A „tam, gdzie brak duszy, wszelki wzrost materialny jest jeno straszliwą potwornością. Jest to okropna choroba, zgoła nie wielkość chwalebna” (Krasiński, 1999, ss. 115, 119). Innymi słowy, naród był wartością nieprzemijającą, funkcjonującą mimo braku własnej państwowości, ale tylko wtedy, gdy tworzyła go narodowość „prawdziwa”, w pełni dojrzała. „Śmierć polityczna nie jest zatem jeszcze śmiercią dziejową”, jest czasowym „paraliżem”, „snem”, z którego dojrzały naród budzi się do nowego życia (Liberl, 1844, ss. 9–10). Narody bez duszy giną bezpowrotnie w mrokach dziejów – jako e m a n a c j a samej m a t e r i i bez duchowego pierwiastka nie mają możliwości na ponowne przebudzenie.

19.3.4. Moralne i niemoralne

Kwestia moralności narodu miała kilka odrębnych kontekstów, w ramach których romantycy kształtowali wizerunek antywzorca, wykazując jego niemoralność. W tekście zwróciłam uwagę na dwa, w moim przekonaniu, najistotniejsze aspekty zagadnienia. W pierwszym znaczeniu chodziło o istnienie duchowych więzi odpowiedzialnych za jedność w myśleniu, czuciu, wyobrażeniach. Czynniki biologicznego pokrewieństwa miały drugorzędne znaczenie. Naród był moralną całością, wspólnotą ludzi spojonych jednym duchem. Jeśli byt społeczny nie wytworzył związków duchowych, nie mógł być określany jako wspólnota moralna. Drugi sens sprowadzał się do poszanowania wolnej woli wszystkich wchodzących w skład zbiorowości żywiołów etnicznych,

kulturowych, religijnych itd. Jej przeciwnieństwem był byt niemoralny, czyli związek różniących się i niezwiązanych ze sobą, a nawet często wrogich żywiołów, utrzymujący się wyłącznie dzięki rozwiązaniom siłowym. Jeśli społeczność, argumentowano, nie wyrobiła własnego ducha (jedność wyobrażeń, uczuć i celu), to nie jest bytem moralnym, ale „zwyrodniałym” niezdolnym pojąć istnienia „pierwiastka boskiego” (Krasinski, 1999, s. 115). Przez to nie był zdolny do wykonania misji posłanniczej. Istotę związku moralnego wyjaśniał także H. Kamieński:

Rzeczypospolita nikogo nie może siłą ciągnąć, ani przemocą utrzymywać, lecz jedynie wolną i nieprzymuszoną wolą, wszystkich składających ją stron i rodów może stać. Zapraszać jedynie może do swojego składu (Kamieński, 1861a, s. 240).

Wolna wola jest podstawą jestestwa zbiorowego, a wyrobienie woli przez naród wpływa na jego konstytucję duchową, podobnie jak uczucia (namiętności, skłonności), które także kształtują wolę zatem i ducha. Konsekwentnie najczęściej przywoływano Rosję jako przykład bytu niemoralnego. W ocenie B. Trentowskiego, który przeciwstawiał despotyczne imperium carów krajom zachodnioeuropejskim, Rosja „pożarta będzie pierwej od raka zepsucia, toczącego jej ciało, niż uzdolni się do przyjęcia cywilizacji europejskiej” (Trentowski, 1847, ss. 335–336). Jej niemoralność opisywano jako politykę przeciwną idei wolności i europejskim wzorom polityczno-społecznym, nierzadko też normom etycznym. A. Mickiewicz, który nie odmawiał Rosji pierwiastka duchowego, określał go także w opozycji do Zachodu: to duch azjatyckich, barbarzyńskich wodzów plemiennych Attyli, Czyngis-chana, Tamerlana, który wciela się w rządzące dynastie. Jest to „duch wielki, dumny, zawsze dufny w sobie” i skrajnie zaborczy (Mickiewicz, 1998, ss. 304–306). Podobnie charakteryzował go B. Trentowski: duch rosyjski to „chytry Mongolczyk z azjatyckim rozumem, ubierający się, w celu omamienia Zachodu, w europejskie formy” (Trentowski, 1847, ss. 335–336, 362). Wskazywano na brak elementarnej spójności w takim związku, jak czytamy w jednym z opracowań nie zdołano tam wykształcić „organicznego zwarcia ducha publicznego” (Żychliński, 1862, ss. 23–24). Bez zastąpienia jedności celu nie może być mowy o wspólnocie moralnej, dojrzałym narodzie.

Interesującą koncepcję na wyższym poziomie ogólności zaprezentował Henryk Kamieński, rozważając kształtowanie się moralności na przykładzie postępowania narodu francuskiego. Nie ma tu prostego podziału na byty moralne i niemoralne, a więc zaborcze, ale jest układ bardziej złożony uwzględniający większą liczbę czynników i dotyczący narodów w Europie w ogólności. W jego oględzie fundamentalną rolę przy tworzeniu się wspólnoty zasługującej na miano moralnej odgrywały dwie podstawy: rozumowa, rozwijająca się pod wpływem wiedzy (osiągnięcie samoświadomości), i moralna, która zależy od cnoty. Naród moralny to w tej interpretacji samoświadoma „zbiorowa istność”, która w postawie i działaniu kieruje się „polityką uczuciową”, opierającą się na

cnocie, czyli zasadach etycznych. Polityka uczuciowa, wyjaśniał Kamieński, jest dokładnym zaprzeczeniem egoizmu w stosunkach między narodami. Narodo-wości, wyrabiając swoje wspólnoty, muszą wykształcić zarówno uczuciową, jak i rozumową podstawę (Kamieński, 1861b, s. 187).

Romantycy z założenia występowali więc nie tylko z pozycji własnej narodowości, ale niejako w imieniu wszystkich zniewolonych i pokrzywdzonych narodów. W autorytarnym stwierdzeniu A. Mickiewicza: „któro mówią o interesach jednego narodu, jest nieprzyjacielem wolności”, postępuje zatem niemoralnie (Mickiewicz, 2000, ss. 207–208). W tym szlachetnym, ale nierealnym scenariuszu wszelkie działania pojedynczego narodu powinny być dokonywane w zgodzie z interesem innych wspólnot, a na pewno nie kosztem jakiejkolwiek z nich. Jak dodawali autorzy usposobieni demokratycznie, działania powinny być nadto podyktowane dobrem ogółu mieszkańców, a nie wybranej grupy czy rządzącej dynastii. Należałyby dodać, iż ta antyegoistyczna postawa była w tym okresie powszechna wśród twórców myśli narodowej, z którą utożsamiali się ludzie różnych opcji: zarówno demokraci, konserwatyści, mesjanisi, jak i przeciwnicy tych ideologii. Cyprian K. Norwid zadeklarowany niemesjanista w reflexji nad korelacją między interesem własnego narodu a pozostałymi wspólnotami stwierdzał:

Szlachetny człowiek nie mógłby wyżyć jednego dnia w Ojczyźnie, której szczęście nie byłoby tylko procentem od szczęścia Ludzkości. Wszyscy Dziadowie i Ojcowie rzopospolitej Polskiej tak pojmowali sprawę Polską (Norwid, 1957, s. 88).

W wymiarze praktycznym chodziło o zrzucenie niewoli despotyzmu i o ostateczne zwycięstwo idei wolności w świecie ludzkim. Przekonywano, iż stanie się to możliwe, gdy w stosunkach między narodami faktycznie, a nie tylko deklaratywnie zapanują chrześcijańskie zasady moralne.

19.3.5. Doskonałe i ułomne

Czynnikiem różnicującym oba typy związków była także kwestia ich dojrzałości duchowej, czyli osiągnięcia wyższego poziomu samoświadomości przez naród lub też pozostań na etapie duchowego upośledzenia. Oznaczało to, iż w ujęciach twórców związanych z formacją romantyczną „dojrzała” wspólnota narodowa łączyła się ściśle z wyrobieniem świadomości zbiorowej, świadomości obejmującej wszystkie warstwy w narodzie. Jeśli natomiast ograniczała się ona do grupy jednostek, do wąskiej elity społeczeństwa, to taki był nazywany niedojrzałym, ułomnym, niekompletnym. Innymi słowy, wspólnota narodowa wyobrażona przez wszystkich mieszkańców narodowego terytorium była uznana za ideał, najdoskonalsze uosobienie zbiorowości ludzkiej w procesie kształcania świata społecznego. Każdy naród posiadający duszę musiał wcześniej dojść do etapu „poznania siebie” w swojej filozofii, literaturze, religii, sztuce, historii, i w ten sposób ukształtować „własnego ducha” (Kremer,

1844, s. 31). W narracjach romantycznych na ogół odróżniano tzw. dawne narody od tych współczesnych, które stanowiły końcowy etap w procesie organizowania się ludzkości. Mimo to, te samoświadome byty, choć najdoskonalsze nadal pozostawały w ruchu – kształtoły się i dojrzewały w sposób indywidualny, zgodny z duchem każdej wspólnoty i duchem czasu. W przeciwnieństwie do nich twory bez duchowego pierwiastka nie doskonalały się w procesie dziejowym, tylko trwają w niezmiennej formie od powstania do definitivego upadku. W konstatacji Z. Krasińskiego znajdujemy proste wyjaśnienie promowanego przez romantyków podziału: „jak dziecka nie nazwiemy mężczyzną tak i hordy, plemienia, monarchii jakiej wschodniej lub miasta republikanckiego starożytnego nie nazwiemy narodem”. Nie wykształciły one własnej narodowości i przemieniły (Krasiński, 1999, ss. 30–31). Idea narodu w przeszłości, tłumaczyła Eleonora Ziemięcka, oznaczała jedynie aglomerację ludzi w określonym miejscu związanych wspólnym interesem w odróżnieniu od współczesnego narodu pojmowanego jako żywy organizm, w którym jednostki połączone są tajemniczym powinowactwem duchowym (Ziemięcka, 1860, s. 21). Innymi słowy, wspólnota, aby stać się narodem w pełnym tego słowa znaczeniu, musi być świadoma swego istnienia i przeznaczenia w ludzkości, musi posiadać duszę. To przejście na ostatni etap w procesie narodotwórczym określano mianem „narodowego przebudzenia”, zaś narodową świadomość opisywano jako poczucie duchowej jedności i celu. Jej zaistnienie w szerszym zakresie społecznym było w ówczesnym przekonaniu zjawiskiem nowym – dokonało się w polskiej przestrzeni narodowej na przełomie XVIII i XIX wieku. W ocenie Trentowskiego wcześniej tylko elita przejawiała narodową świadomość, a reszta społeczeństwa nawet „nie poczuła” upadku narodu:

Duch polski dopiero teraz wysumienił się w siebie, nabral świadomości o sobie, poznał się narzędziem wybranym w historji do posunienia postępu (Trentowski, 1847, s. 346).

K. Wójcicki oceniał, że jeszcze w XVIII wieku polski duch narodowy był niesamodzielny, „przygnieciony” przez obce wzorce. Był to wiek panowania literatury, filozofii i kultury francuskiej w Europie i choć, jak autor przyznawał, była to „okazała kultura”, to związana z duchem francuskiego narodu (Wójcicki, 1845, ss. 338–342).

Natomiast zreszta bez duchowej formy są w swej istocie ułomne, niezdolne do doskonalenia i, jako twory ograniczone czasowo, skazane na zagładę. Zasadniczą różnicę między bytami doskonałymi i ułomnymi wyjaśniał w poetyckim tonie Z. Krasiński:

prócz Bożej łaski jest w narodzie każdym, tak jak w pojedynczym człowieku, wolna wola – z tych dwóch pierwiastków wciąż się składa duch zbiorowy narodu, nimi rośnie, żyje – przez zgodę ich silniej i dopełnia powołania swego – przez rozbrat ich nie dorasta, słabnie, nie dochodzi do całej mocy przeznaczonej sobie osobistości i stawa się innych narodów pochłoniętą częścią – ależ wtedy nie mógł nawet

zwać się narodem, nie zasłużył na to miano, tak jak liść nie był kwiatem jeszcze ani kwiat też nie był owocem. Taki lud był tylko do narodu rosnącą możliwością (Krasiński, 1999, s. 30).

Rozmaicie określano podobne społeczności: „ludy niedokształcone, właściwe narodowości osiągnąć nie może”, narodowości „urojone”, „niepełne”, „ułomne” (Kamieński, 1999; Krasiński, 1999; Schmitt, 1862). Reasumując, w wizerunku romantyków siły i moc twórcza prawdziwej narodowości muszą pochodzić z wnętrza wspólnoty, mieć charakter duchowy, nieprzemijający. Natomiast siły „narodowości ułomnej” są pozorne, wyłącznie materialne. Pochodzą z zewnętrznych inspiracji i łączą się w sposób widoczny z polityką (interesami grupy, dynastii czy obcego państwa). Anonimowy autor broszury pisał, iż w okresie Wiosny Ludów z inspiracji Austrii stworzono stronnictwo pseudoruskie w Galicji, którego zadaniem było sparaliżowanie życia polskiego i prowadzenie antypolskiej propagandy wśród ludu. To stronnictwo wyszło „nie z życia narodowego, ale z mandatu urzędowego, z ludzi od rządu zawiśłych” („Austria i Polska”, 1863, s. 36).

W innym oglądzie, byt bez duszy, stanowiący jeden z żywiołów w narodzie wieloetnicznym, nie był gorszy, ale niedojrzały, pozostający na wstępny etapie w procesie narodotwórczym. „Narody nieprzebudzone”, które z różnych przyczyn nie osiągnęły jeszcze samouświadomienia opisał szerzej H. Kamieński. W jego charakterystyce są one „niedokończone”, co nie oznaczało, że nie mogą dostąpić uświadomienia (Kamieński, 1999, ss. 278, 338–339, 349–351). Odrębna kwestia dotyczyła ich dalszych losów i wiązała z podejściem do ich odmienności od narodów dojrzałych. Autor *Katechizmu demokratycznego* zachęcał, aby naród z pierwiastkiem duchowym, zamiast nadużywać swojej przewagi w zetknięciu z „młodszym” od siebie, powinien nauczać, krzewiąc wolność i oświatę. W jego ocenie tak postępował naród polski w stosunku do Rusinów/Ukraińców. Proces narodotwórczy u samego początku zostanie zakończony, gdy inny silniejszy byt narzuci własne rozwiązania, nisząc kulturowe odrębności młodszej wspólnoty. Można być ciemieżą lub nauczycielem, można grabić, albo nauczać.

Podziały narodów na lepsze/doskonalsze i gorsze/ułomne były konstruowane zgodnie z ogólnymi przekonaniami epoki, kształtowanymi pod wpływem przede wszystkim sytuacji politycznej, przyjętego za „obowiązujący” zestawu kulturowych stereotypów, mitów, ale i indywidualnych poglądów piśmiących. Stąd rozmaitość ocen kondycji duchowej europejskich społeczności. W ujęciu A. Mickiewicza przykładem wspólnoty doskonałej była Francja zasługująca na miano „arcynarodu” (Mickiewicz, 1998, s. 146), z kolei dla H. Rzewuskiego Anglia, a H. Kamieński za wzór stawał Szwajcarię (Kamieński, 1861c, ss. 66–67). Ich przeciwieństwem był naród rosyjski „świezo wychodzący z barbarzyństwa” (Zaborowski, 1831, s. 12). Wskazywano, że rosyjska idea narodowa nie wyrobiła się w procesie duchowego samopoznania, ale była „wszczepiona

żelazem wodzów tatarskich, ramieniem zdobywców normandzkich, a nawet toporem katów, kierowanych przez wielkich kniaziów moskiewskich" (Mickiewicz, 1997, s. 237).

19.4. Podsumowanie

Konstytutywne cechy, które składały się na typowy dla romantycznego myślenia antywzorzec narodu, stanowiły lustrzane odbicie znamion narodowej wspólnoty ducha. Polaryzacja między nimi sprowadzała się do kilku kwestii: genezy obu przeciwnieństwanych bytów społecznych, siły sprawczej stojącej za ich powstaniem, natury, przeznaczenia oraz moralności. W ówczesnym wyobrażeniu naród w pełni tego słowa znaczeniu to był obdarzony samoświadomością, przejawiający wolną wolę w myśl i działaniu, postępujący moralnie w oparciu o zasady etyki chrześcijańskiej, przyciągający inne mniej ukształtowane żywioły etniczne, zdolny do najwyższej ofiary, posiadający i realizujący określony cel dla dobra powszechnego. W przedstawieniach autorów z epoki dusza zbiorowa była święta i nietykalna, gdyż pochodziła od Boga – dana człowiekowi z góry stopniowo wyrabiała się i doskonalila w procesie dziejowym.

Dokładnym przeciwnieństwem wspólnoty narodowej z rozwiniętym pierwiastkiem duchowym było zrzeszenie ludzkie pozbawione duszy. Gdyby skonstruować jedno ogólne wyobrażenie antynarodu, jeden wspólny model typowy dla piśmiennictwa formacji romantycznej, to prezentowałby się on następująco: był jednopierwiastkowy, wyłącznie materialny, bez duchowego pierwiastka. Utworzony wyłącznie przez czynnik ludzki bez ingerencji Opatrzności był niedoskonały w wielu wymiarach. W romantycznych narracjach jako byt sztuczny był jedynie martwym tworem, nigdy nie żywym organizmem i jak każdy mechaniczny konstrukt był nietrwały. Funkcjonował tylko w określonym czasie i miejscu, po czym znikał w pomrokuach dziejów. Po upadku nie był zdolny do rekonstrukcji, gdyż brak wyrobionego ducha narodowego wykluczał nieśmiertelność, uniemożliwiając ponowne powstanie po upadku i dalszy rozwój. Dusza miała wyznaczone funkcje podstawowe: ożywiała społeczność, ale i sprawiała, iż stawała się ona „osobą moralną”. Duchowy deficyt był więc także odpowiedzialny za stan moralności zrzeszenia. Wewnątrz narodu bez duszy panowały stosunki oparte na przemocy gwałcącej wolną wolę innych narodowości czy mniejszych grup etnicznych. Zaborczy charakter miały także relacje antynarodu wobec innych wspólnot.

Wiek XIX obfitował w różnego rodzaju systemy klasyfikacyjne i hierarchiczne, dlatego nie dziwi nas fakt, że skonstruowano także wartościujące podziały w ramach organizacji świata społecznego. Proste rozróżnienie na wspólnoty bez lub z duchowym pierwiastkiem nie zawsze wystarczało i pojawiały się oceny klasyfikujące narody europejskie ze względu na stopień rozwoju ducha

zbiorowego, śledzące proces jego dojrzewania czy zamierania na rzecz strony materialnej. Obok funkcjonującego w ówczesnej umysłowości zasobu stereotypów i mitów na temat narodów europejskich znaczący wpływ na ich wizerunek miała polityka i osobiste przekonania autora. Opinie konstruowano przez pryzmat politycznych aspiracji. Nadzieje i pragnienia związane z pomocą Francji w walce o przywrócenie niepodległości całkowicie zdominowały jej obraz, generując przekonania o jej wielkiej misji dla Europy (Nowak, 2018, s. 48). Z kolei wszystkie państwa uczestniczące w podziale Rzeczypospolitej nieprzypadkowo były postrzegane jako byty bez duszy, które nie zasługiwały na miano narodu. Turcja, którą jeszcze w XVIII wieku oceniano pejoratywnie, w następnym stuleciu, pod wpływem oczekiwania na jej wsparcie w dążeniach niepodległościowych, doczekała się zmiany wizerunku. Stereotyp państwa bez duszy, w ramach którego nieustannie ciemiono i wynaradawiano podbite ludy, uległ przewartościowaniu. Z bisurmana i barbarzyńcy Turcja stała się potencjalnym sojusznikiem przeciw carskiej Rosji. Przeobraziła się w byt zdolny do przestrzegania etycznych zasad w polityce, byt który nigdy nie uznał hanebnego podziału Polski. W smutnej konstatacji Stanisława Koźmiana o niesprawiedliwych ocenach społeczności „nienaszych”, którą z powodzeniem można by powtórzyć i dzisiaj, czytamy:

w sądzie o obcych narodach inna jest rola polityka, a inna filozofa i moralisty. Oby te role jak najrychlej zbiegły się w jedną, gdyż wtedy dopiero mogłyby zapewniać sprawiedliwość na świecie (Koźmian, 1862, s. 38).

Bibliografia

Austria i Polska. (1863). Drukarnia E. Martinet.

Austria. (1848, maj 27). *Jutrzenka*, 50, 207–208.

Bielowski, A. (1844). Rzeszów i jego okolice. W J. Dunin Borkowski, *Album na korytarz pogorzelców* (ss. 3–20). Wyd. J. Dunin Borkowski.

Bilenky, S. (2012). *Romantic nationalism in Eastern Europe: Russian, Polish, and Ukrainian political imaginations*. Stanford University Press.

Cieszkowski, A. (1848). *Ojrze-Nasz* (T. 1). W drukarni i litografii Maulde i Renou.

Cieszkowski, A. (1863). O drogach Ducha. *Roczniki Towarzystwa Nauk Poznańskiego*, 2, 735–776.

Fisz, Z. L. (1859). *Listy z podróży* (T. 3). Nakładem i Drukiem Józefa Zawadzkiego.

Gołuchowski, J. (1856). *Światowość w stosunku do obyczajów uważana*. W Księgarni Katolickiej, druk. Karola Budweisera i Spółki.

Goszczyński, S. (1843). Stanowisko poetów w społeczności. *Rok*, 1, 95–111.

Jednolitość Niemiec. (1849, czerwiec 2). *Demokrata Polski*, 12, 87–89, 91–93, 107–109.

Kamieński, H. (1861a). Przegląd polityczny. *Prawda: Pismo czasowe przez X. Y. Z.*, 1(4–5), 239–241. <https://polona.pl/item/prawda-pismo-czasowe-przez-xyz-t-1-nr-4-5-1860-1861,NDk3MjAwNTg/5/#index>

Kamieński, H. (1861b). Wizerunek narodu francuskiego. *Prawda: Pismo czasowe przez X. Y. Z.*, 1(4–5), 157–212. <https://polona.pl/item/prawda-pismo-czasowe-przez-xyz-t-1-nr-4-5-1860-1861,NDk3MjAwNTg/5/#index>

Kamieński, H. (1861c). Włoska sprawa. *Prawda: Pismo czasowe przez X. Y. Z.*, 2, 49–78.

Kamieński, H. (1999). *Rosja i Europa: Polska: Wstęp do badań nad Rosją i Moskalami*. Czytelnik.

Kizwalter, T. (1999). *O nowoczesności narodu: Przypadek Polski*. Semper.

Koźmian, S. (1862). *Anglia i Polska*. J.K. Żupański.

Krasiński, Z. (1999). *Pisma filozoficzne i polityczne* (P. Hertz, Oprac.). Czytelnik.

Kremer, J. (1844). Z tomu II listów z Krakowa. *Biblioteka Warszawska*, 4, 1–39.

Libelt, K. (1843). Filozofia Sztuk Pięknych. *Biblioteka Warszawska*, 1, 544–574.

Libelt, K. (1844). O posłannictwie dziejowym narodów. *Przegląd Naukowy literaturze, wiedzy i umnictwu poświęcony*, 1(9(1–2)), 1–54.

Libelt, K. (1849). O organizacji stosunków rolniczych we Francji, ze względu na reformy dzisiejsze społeczne. W *Pisma pomniejsze* (T. 2). W Księgarni N. Kamieńskiego i Spółki.

Mickiewicz, A. (1997). Literatura Słowiańska: Kurs II. W J. Maślanka (Red.), *Dzieła* (T. 9). Czytelnik.

Mickiewicz, A. (1998). Literatura Słowiańska: Kurs III. W J. Maślanka (Red.), *Dzieła* (T. 10). Czytelnik.

Mickiewicz, A. (2000). Pisma filomackie: Pisma polityczne. W J. Maślanka (Red.), *Dzieła* (T. 6). Czytelnik.

Mochnacki, M. (1996). *Pisma krytyczne i polityczne* (J. Kubiak, E. Nowicka, & Z. Przychodniak, Red.; T. 2). Universitas.

Mochnacki, M. (2000). *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 173–345.

Norwid, C. K. (1957). *Pisma polityczne i filozoficzne* (Z. Przesmycki, Oprac.). Oficyna Poetów i Malarzy.

Nowak, J. (2009). *Duchowe piętno społeczeństw: Złożoność i przeobrażenia polskiej refleksji nad narodem w XIX wieku*. Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk.

Nowak, J. (2018). *Piastuni dziejów: Wizerunki narodów europejskich w polskiej refleksji romantycznej*. Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk.

Ostrowski, J. B. (1833). Katolicyzm. *Nowa Polska*, 4(półarkusz 7–8), 505–509.

Ostrowski, J. B. (1834). Czy jest jaka Litwa. *Nowa Polska*, 3(półarkusz 23–24), 349–352.

Schmitt, H. (1862). *Narodowość polska, jej podstawy, rozwój dziejowy, przeobrażenia i zboczenia, a stosunek do chwili obecnej*. Drukarnia E. Winiarza.

Słownik, J. (1959). Do emigracji o potrzebie idei. W W. Floryan (Oprac.), *Dzieła* (T. 12). Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich.

Szacki, J. (1962). *Ojczyzna, naród, rewolucja: Problematyka narodowa w polskiej myśli szlachecko rewolucyjnej*. Państwowy Instytut Wydawniczy.

Szajnocha, K. (1847). Pogląd na ogólny dachówkę polskich. *Biblioteka Naukowego Zakładu imienia Ossolińskich*, 1(1), 1–32.

Trentowski, B. (1847). *Wizerunki duszy narodowej s końca ostatniego sześciastolecia przez Ojczyźnaka*. Księgarnia Słowiańska.

Walicki, A. (2009). *Naród, nacjonalizm, patriotyzm: Prace wybrane* (T. 1). Universitas.

Wójcicki, K. (1845). Epoka Konarskiego, Krasickiego i Francuszczyzny. *Przegląd Naukowy Literaturze, Wiedzy i Umnictwu poświęcony*, 13, 327–342.

Zaborowski, C. (1831). Rzut oka na Europe. *Zjednoczenie. Dziennik narodowości poświęcony*, 1831(3), 12.

Zawadzki, F. K. (1837). Wiara polityczna Polaka. *Polak*, 1(2), 9–13.

Ziemięcka, E. (1860). *Studia Eleonory Ziemięckiej*. Nakładem i Drukiem Józefa Zawadzkiego.

Żychliński, L. (1862). *Rzut oka na kwestyę narodowości*. J.K. Żupański.

Does Every Nation Have a Soul? Polish Romanticists on the Spiritual Aspect of Community

Summary

The soul/spirit/spirituality are popular terms in Romantic narratives as, among other roles, significant categories defining human identity. The words appear in works of literature, journalism and scholarship, often embroiled in various contexts. Collocated with specific nouns that describe human nature and social relations, they created rooted constructs forming individual and collective identity, such as “the soul of the nation”, “national spirit”, “spiritual stigma of society”, etc. In this chapter, I analyse one of the less exposed aspects of the issue, focusing on social entities with “no soul”, which, for Romanticists, are the antinomy of the spiritual community of thoughts, feelings and goals. Conceptualising the research question required identifying the factors that the period’s reflection deemed responsible for forming “the collective soul”. Differentiating these factors reveals the ideal model imagined by Polish Romanticists of a nation endowed with a spiritual element, called forth by God to fulfil certain tasks, united by a shared experiencing of history and by love for the homeland. In turn, contrary features present in writings of the period enabled us to define a social relationship existing with no elevated spiritual form as a kind of anti-model of the nation.

Keywords: Romantic concept of nation, nation with a soul, soulless nation, the soul of the nation, the spirit of the nation, the spirit of nationality, collective soul

Rozdział 20

Душа в белорусской письменной культуре

Алла Кожинова

Независимый исследователь, Минск, Беларусь

ORCID: 0000-0002-5498-7037

e-mail: kozhinster@gmail.com

Резюме

В статье рассматривается аксиологическое понятие души в языковом образе мира белоруса на материале текстов, созданных на белорусском языке в период XIV–XXI вв. Основная задача работы: сравнить понимание души образованным и пишущим человеком с народными представлениями о ней (как в этом мире, так и на том свете), которые характеризуются крайней амбивалентностью. Предполагается поиск ответов на следующие вопросы: что представляет из себя душа, у кого она есть, что человек может сделать с душой, как душа может покинуть тело, где пребывает душа на том свете, какое следует наказание за грехи, может ли душа возвратиться на этот свет, возможна ли реинкарнация. Белорусское народное сознание рассматривало душу практически в языческой парадигме. Меняется ли это представление в художественных текстах и как развивается от христианского сознания XIX в. через атеистические идеи периода советской власти к современному неохристианству?

Ключевые слова: белорусский язык, тексты, образ мира, душа

Как представляется, проблемы презентации души в белорусской книжности не получили достаточного рассмотрения в отечественном языкоznании. Можно указать лишь несколько статей, им посвященных: анализируется представление души в белорусской фразеологии в сопоставлении с русской (Праконіна, 2009), в некоторых художественных

произведениях (Гаўрош & Нямковіч, 2016), в творчестве белорусского поэта Рыгора Бородулина (Сабуць, 2020).

Однако представление души в белорусской книжной культуре не исчerpывается новым временем – начало ее можно отсчитывать от творений Кирилла Туровского¹. Казалось бы, произведения туровского епископа, писавшего церковнославянским языком, можно считать белорусскими лишь условно, однако не следует забывать, что церковная литература *Slavia Orthodoxa* оказала значительное влияние на всю кириллическую белорусскую книжность. В связи с этим некоторые положения, высказываемые в статье, верифицируются цитатами из творений Кирилла Туровского.

Отсчет же истории собственно белорусского языка начинается с XIV в., ср. „конец XIV в. следует считать наиболее рациональной нижней гранью словаря старобелорусского языка; высшая хронологическая грань определяется концом XVIII в.” (Журавский, 1973, с. 36). Действительно, *Гістарычны слоўнік беларускай мовы* (HSBM), о котором идет речь в приведенной цитате, дает интереснейшие сведения о душе в ее представлении в ранней белорусской литературе. Для того же, чтобы проследить дальнейшее развитие и решение проблем души, в статье использованы корпус белорусского языка *Беларускі N-корпус* (BN), а также тексты, размещенные на портале белорусской литературы *Беларуская палічка* (BP).

Душа в произведениях XIV–XVIII вв. преимущественно представляется как нематериальная бессмертная первооснова человеческого существования: *душе бессмертны сутъ* (HSBM, 1982–2017, т. 1, с. 253), причем бессмертие души экстраполируется на телесную сущность: *тѣло смртное, іавітса бесмртны(m)*, а у антитринитария Сымона Будного и на всего человека: *бѣ человѣка по образу и по подобию своему быль створилъ и мужа и жену. То есть стѣго*. Это разительно отличает книжные представления от народных, поскольку у белорусов вера в бессмертие и спасение души была достаточно слабой, что отмечал, например, П.В. Шейн, приводивший следующие высказывания крестьян: *Ну куды там пойдзии на той свет? стухнішь, згніешь ў гробу – вот и ўсё тут!* (Шейн, 1893, с. 13). Им, как и восточным славянам вообще (см., например, Успенский, 2006), была свойственна вера в реинкарнацию, о чем свидетельствует, в частности, объяснение, записанное уже в наше время на территории Сенненского района Витебской области: *Душа абізацільна прысаідзініца, ана ніўміручая. Можыць мы фтарой ілі трэцій раз жывём...* *Душа памёраша прысаідзініца к другому, дзіцёнак які родзіца, може мы жывём трэці рас, а душа ная помніць* (Курцова & Кунцэвіч, 2013, с. 289). Возможно, однако, что это представление в XXI в. возникает под влиянием не народной традиции, а современных средств массовой информации

¹ О душе в произведениях Кирилла Туровского (см. Кожинова, 2016).

и массовой культуры – даже провластная газета «Звязда», бывший рупор Коммунистической партии БССР, не остается в стороне от этого, рассказывая о том, что яичэ ў Старажытным Егіпце дэталёва апісалі, што адбываеца з душой пасля смерці і як гэтая смерць прыходзіць, вызываючы адну за адной сем абалонак чалавека (BN, б.г. [Звязда 2015]). О распространности подобных верований, например, с осуждением говорит Ватиканское радио, вещающее на белорусском языке:

У апошнія часы, асабліва з боку моладзі, відавочна захапленне рэлігійна-філософскім ідэямі, якія маюць сваё паходжанне на Усходзе. Iх неад'емнай часткай з'яўляецца вера ў перасяленне душаў – рэінкарнацыю – нібыта бессмяротная душа чалавека, пасля аддзялення ад цела (смерці) перасяляеца ў цела іншага чалавека ці жывёлы (BN, б.г. [Ватыканскія радыё 2018]).

В отличие от этих периодов, XIX век, трудный для белорусской литературы, на протяжение которого не появилось ни одного значительного текста, сопоставимого с великими произведениями мировой классики, отмечен полным равнодушием к проблеме души – по крайней мере, корпус белорусского языка (BN, б.г.) не приводит ни одного контекста с этим словом, результата не дает также поиск по отдельным произведениям на портале *Беларуская палічка* (ВР, б.г.). При этом народная традиция не остается в стороне от подобного рода рефлексий – в собраниях фольклористов и этнографов того времени, например, М. Федоровского, А. Богдановича, П. Шейна приводится большое количество текстов, посвященных душе. Эти тексты позволяют сделать вывод о том, что в народных верованиях тесно переплетаются христианские представления, внедряемые церковью, как православной, так и католической, с древними языческими верованиями (подробнее см. Кожинова, 2019), причем некоторые из них сохраняются до нашего времени:

«полесские представления о душе, собранные во второй половине XX в., показывают, что в этом ареале полностью сохранилась трактовка души, свойственная всем славянским традициям, сложившаяся, с одной стороны, под влиянием христианского вероучения о душе, а с другой – в результате развития собственно народных верований» (Виноградова & Левкіевская, 2012, с. 14).

Описание подобных случаев попадает и в литературу XXI в. Так, в книге Нобелевского лауреата С. Алексиевич «Чернобыльская молитва» читаем о человеке, у которого умерла жена:

Мужчина один... Запил с горя... Снимет с дитенка все мокрое и под подушку. А жена – то ли она сама, то ли только душа ее – явится ночью, помоет, посушит и сложит в одном месте. Раз он ее увидел... Позвал, она сразу как растаяла... Воздухом стала... (ВР, б.г. [С. Алексіевіч 1996]).

Подобная забота матери-покойницы о детях часто фиксировалась этнографами (см. Богданович, 1895, с. 55), ср. также рассказ М. Федоровского о том, как мать-покойница долгое время поддерживала вдовца и малых детей, подливая им в еду масло, выпущенное у Бога (Federowski, 1897, с. 53).

В литературе же ХХ в., которая практически вся была создана в традициях социалистического реализма, душа не наделялась бессмертием и не подлежала реинкарнации. Даже в ХХI в. рядом с возрожденным представлением о бессмертии души, хотя, возможно, и не в божественной парадигме (ср. *Такім чынам, мне цікава даследаваць непаўторны і таямнічы ўнутраны свет чалавека, ягоныя роздумы і мroi, якія звязаны менавіта з адчуваннем сябе Чалавекам – часовым жыхаром Зямлі, але тым, хто валодае бессмяротнай душою* (ВН, б.г. [Новы час. Свет Марты Шмакавай 2014])) появляются рассуждения, подчеркивающие смертность души (*Хай сабе чалавецтва бессмяротнае, але ж я, чалавек з душой і розумам, з жаданнем жыць і жыць на гэтай зямлі – смяротны* (ВР, б.г. [Сцяпан Сяргей 2009])).

В этот период душа преимущественно рассматривается как средоточие психического состояния, настроения, совести. Даже адские муки, уготованные грешным душам: *тыи в^с вѣчном огню пекелном будут во вѣки* (HSBM, 1982–2017, т. 24, с. 66) здесь рассматриваются исключительно в переносном смысле:

Я многа думала, і, ведаеш, што мне прыйшло ў галаву? Рай са святылом і сонцам і пекла з чарцямі і катламі кіпачымі людзі выдумалі, каб не называць звычайнага слова «сумленне». У чалавека жывая душа, і гэтай душою пад канец разумееш, добра ці дрэнна ты пражыў (ВН, б.г. [У. Караткевіч]).

Однако параллели между давней и современной эпохой можно обнаружить и в этом случае. Так, например, душа как носитель психического состояния может грустить и радоваться: ...*падышоўшы бліжэй, Войцік і зусім азмрачнеў душой* (ВН, б.г. [В. Быкаў]) или ...*праз колькі дзён Кастусь Сямага ўзрадаваўся душой: сын яго Мікалай астаўся вучыцца* (ВН, б.г. [Кузьма Чорны]). В таких же контекстах эта лексема могла употребляться и в произведениях, созданных до XVIII в., ср. *реклъ имъ смоутна ми есть душа моя аж до смрти* (HSBM, 1982–2017, т. 9, с. 115) и *охотне радостною душою зносим* (HSBM, 1982–2017, т. 29, с. 440).

Старые тексты обнаруживают и иные пересечения с современными. Так, Сымон Будный говорит: *іако съ двухъ речеи человѣкъ ест зложонъ, се естъ, з дыи и тѣла, тако потреба двоакого корменія или хлѣба* (HSBM, 1982–2017, т. 9, с. 114). О пище и питии для души пишут и другие авторы: *такую соладост учулъ на души еп(с)копъ; пресладкимъ Сўнымъ б(ж)ственное соладкости, виномъ, іако Петръ на ѻфборѣ, оупиваючися, и вса ў себе изступаючи, а з^с душевности въ дхѣ претворяючися* (HSBM, 1982–2017, т. 9, с. 114).

Речь здесь, разумеется, о духовной пище – божественном слове, о чем, вслед за византийскими отцами церкви, писал еще Кирилл Туровский: *словеса бо евангельскаа пища суть душамъ нашимъ, аже Христосъ многообразно глагола человѣческаго ради спасеніи* (Кирилл Туровский, 1957, с. 409).

Традиция подобного понимания духовной пищи прерывается в белорусской светской книжности в XIX в. и не возобновляется в наше время. В народной же традиции духовная пища вообще не предусматривалась. Однако в представлениях белорусов, как и других славян, души могли требовать пищи вполне материальной. Как известно, они появлялись в доме на Дзяды – в специальные дни поминовения предков. Е. Карский отмечал, что «главная часть «дзедов» – обильный ужин. Но прежде чем сесть ужинать, принимаются все меры к тому, чтобы достойным образом встретить своих покойников, когда они явятся навестить живых потомков» (Карский, 2006, с. 335).

Еще одна книжная идея, не находящая параллелей в народном сознании, – это представление об отношениях между душой и разумом. Поиск этих отношений начинается уже в творениях Кирилла Туровского, и они кажутся не совсем ясными. Так, в *Повести о белоризце и о мниешестве* (О беспечном царе и его мудром советнике) туровский епископ пишет именно об отношениях ума и души и, в частности, следующее: *дицерь же уму разумъ душю: умородителна бо есть и обыщена аггельскимъ чиномъ* (Кирилл Туровский, 1956, с. 352). Этот фрагмент достаточно противоречив. Прежде всего, не совсем понятно значение лексемы *умородителна*, не представленной в словаре И.И. Срезневского. Если, например, по аналогии со словом *творительныи* ‘творящий’, трактовать ее значение как ‘порождающая ум’, предложение становится бессмысленным. Даже если исключить противоречие на верbalном уровне, представив значение этой лексемы иначе, возникает догматическое противоречие, поскольку, согласно Оригену, ум принадлежит душе, именно она обладает самосознанием, а не наоборот (Помазанский, 1993, с. 76). Скорее всего, здесь Кирилл сознательно или бессознательно идет в русле христианизированных неоплатонических представлений, где «с умом связывалось подчинение волевого начала души, управляющего помыслами» (Мильков, 2016, с. 61), отсюда и разум, локализующийся в душе, становится руководящим ею отцом.

У Кирилла, тем не менее, душа и ум выступают как тесно связанные, но различные сущности, где одно подчиняется другому. Но существовало иное представление об их связи, ср. у Иоанна Дамаскина: «Ум принадлежит душе, не как что-либо другое, отличное от нее самой, но как чистейшая часть ее. Что глаз в теле, то и ум в душе» (Иоанн Дамаскин, 1894/1992, с. 81).

Если и для средневековых книжников отношения ума и души не были абсолютно ясны, то в позднейшие века, отмеченные духовными

метаниями между разными верами и ересями, мы можем встретить совершенно разноречивые представления об этих сущностях, о чем свидетельствуют хотя бы идеи Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого, который в пер. пол. XVII в. был учителем и проповедником слова Божия в разных братствах – в Замостье, Львове, Вильне и в конце концов изменил православию и перешел в унию. Он проводил различия между умом, являвшимся врожденной частью души, и разумом как инструментом ума, при помощи которого последний действует (Транквіліон-Ставровецький, 1988, с. 239).

И даже в тех случаях, когда книжники не ставили перед собой цели анализа отношений ума и души, те или иные идеи проскальзывали в их произведениях, начиная от авантюрных романов и кончая лексикографическими трудами. Так, для анонимных создателей *Повести о Тристане и Жития Алексия* ум и душа представляются важными, но раздельными и равноправными сущностями в человеческом теле: *Витези, не грешите передъ Богомъ душею и вмомъ* (HSBM, 1982–2017, т. 9, с. 112); *злакль ста и сстался без розума и какъ бы без доуше на землю пал*, для пустынника Макария душа управляла разумом: *жебы скарбъ и животъ мѣлъ въ дий, которая естъ Паномъ оумыслу* (HSBM, 1982–2017, т. 9, с. 111–112), а для Памвы Берынды разум и душа отождествлялись, причем это отождествление он проводил весьма последовательно. Так, слово *великодушный* он толковал через *великоразумный*, добавляя *сталый диёю и розумомъ*, а словарную статью *мыслимо* снабжал объяснением: *Сила дшевнаа, которою мыслимо, то естъ оумъ, разум, или диа* (HSBM, 1982–2017, т. 9, с. 112).

XIX в. был свободен от подобных рефлексий, а вот в XX в. традиция сопоставления разума и души возобновилась, утратив при этом и религиозный, и научно-философский компонент. При этом, как и в XVI–XVII вв., разум и душа могут объединяться в единое духовное начало человека: *Ты не будзеш, як ён, гнаць светлых разумам i душою, лепишу надзею, цвет стварэння свайго* (BN, б.г. [У. Караткевич 1975]), реже разум и душа противопоставляются, причем, в отличие от более ранних произведений, где, при всех религиозных и философских противоречиях душа все-таки превалировала над разумом, здесь последний может представляться более важным и основным началом: *Спароджанае фантазіяй Русо стварэнне з прыўкраснай душой — слязлівы «дзікун», які кіруеца не разумам, але пацуціём (аднак пацуціём высокамаральнym), — далей развівалася, расло i старэла ў рамках сэнтыменталізму i рамантызму* (BN, б.г. Новы час).

Также в белорусской книжности в XX в. появляются идеи, сопоставимые с гумбольтианским представлением о языке как о духе народа. Таким образом могут рассматриваться единицы на различных уровнях коммуникации: слово у Змитрока Бядули: *Слова — гэта душа жывых i даўно сышоўшых у забыццё пакаленняў, уцэленая ў асобу — народ* (Бядуля,

1989, с. 392) и Алеся Бачылы: *Жывое ў вяках беларускае слова – народа душа і народа хвала...* (ВР, б.г. [Алеся Бачыла 1970]), литература вообще у В. Ластовского: *Літаратура адбівае ў сабе душу народа...* (Ластоўскі, 1997, с. 283) и все творчество народа у М. Богдановича: *Як кожны народ мае сваю нацыянальную душу, так ён мае і свой асаблівы склад (стыль) творчасці, найбольшы прыдатны да гэтай души* (Багдановіч, 1993, с. 288) и др. Зенон Позняк пишет:

Гэтым тлумачыцца зьдзіўляючая для некаторых дасыльчыкаў зъява, што разумовыя і творчыя здольнасці чалавека найлепш выяўляюцца ў роднай для яго мове. Тут рэалізуецца сумоё – гарманізацыя рытмаў, распазнаўчых знакаў, найкарацейшых дарог паміж розумам, душой, тэмперамэнтам цела і мовай чалавека (BN, б.г. [Зенон Пазняк 1995]).

Возможно, именно потеря для большой части представителей белорусского народа своего родного языка заставила выдающегося белорусского поэта Рыгора Бородулина сказать следующее: *Падчас другой нашай сустрэчы Барадулін казаў, у прыватнасці, што беларусы – гэта людзі з выбітым розумам і хворай душой* (BN, б.г. [Новы час 2006]).

Из сказанного выше очевидно, что представление души в белорусской книжности от средневековья и до нашего времени разительно отличается от представления народного. Книжные идеи вплоть до конца XVIII в. базируются на религиозной философии, причем здесь не отдаётся специального предпочтения ни католичеству, ни православию, ни другим христианским течениям. XIX в. в вопросе души является своего рода лакуной, поскольку эта проблема не была важной для немногочисленных авторов, создававших в то время произведения по-белорусски. В XX в. белорусская литература возрождается, однако советская власть, борющаяся с религией, практически полностью элиминирует подобный подход к проблеме души, переводя ее рассмотрение в психологическую плоскость. На это влияет и общая секуляризации культуры, наблюдавшаяся в тот период. Христианский подход к рассмотрению души не возвращается и в конце XX – начале XXI в.; здесь, скорее, можно говорить о возвращении к язычеству, свойственному народной культуре.

Сокращения

BN – Корпус | Беларускі N-корпус.

ВР – Беларуская Палічка — беларусская электронная бібліятэка.

HSBM – Гістарычны слоўнік беларускай мовы, 1982–2017.

Библиография

Источники

Багдановіч, М. (1993). *Поўны збор твораў* (Т. 2). Навука і тэхніка.

Беларуская Палітка — беларуская электронная бібліятэка [ВР]. (б. г.). <https://knihu.com/>

Бядуля, З. (1989). *Збор твораў* (У. В. Гніламёдаў & М. I. Мушынскі, Ред.; Т. 5). Мастацкая літаратура.

Кирилл Туровский. (1956). Повесть о беспечном царе и его мудром советнике. В Д. С. Лихачев (Ред.), *Труды отдела древнерусской литературы* (Т. 12, сс. 348–354). Издательство Академии наук СССР.

Кирилл Туровский. (1957). В неделю цветоносную. В Д. С. Лихачев (Ред.), *Труды отдела древнерусской литературы* (Т. 13, сс. 409–411). Издательство Академии наук СССР.

Корпус | Беларускі N-корпус (*bnkorpus.info*) [BN]. (б.г.). <https://bnkorpus.info/>

Транквіліон-Ставровецький, К. (1988). Уривки з прозовых та віршованих творів філософського змісту. В В. І. Шинкарук, М. В. Брик, А. Д. Сухов, В. С. Горський, М. М. Верников, М. В. Кашуба, І. В. Паславський, В. І. Крекотень, І. П. Чепіга, А. Т. Гордієнко, & В. М. Нічык (Ред.), *Пам'ятки братських шкіл на Україні: Кінець XVI – початок XVII ст.: Тексти і дослідження* (с. 212). Наукова думка.

Литература

Богданович, А. Е. (1895). *Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк*. Губернская типография.

Виноградова, Л. Н., & Левкиевская, Е. Е. (Сост.). (2012). *Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века: Т. 2. Демонологизация умерших людей. Рукописные памятники Древней Руси*.

Гістарычны слоўнік беларускай мовы [HSBM] (Т. 1–37). (1982–2017). Права і эканоміка.

Гаўрош, Н., & Нямковіч, Н. (2016). Канцэпт душа ў беларускіх мастацкіх дыскурсах. *Роднае слова*, 2016(6), 22–25.

Журавский, А. И. (1973). Словарь старобелорусского языка: Картотека. В Л. П. Жуковская & Н. И. Тарабасова (Ред.), *Восточнославянские языки: Источники для их изучения* (сс. 33–52). Наука.

Иоанн Дамаскин, св. (1992). *Точное изложение православной веры*. Приазовский край. (Репринт с 1894 г.).

Карский, Е. Ф. (2006). *Белорусы: Т. 3. Очерки словесности белорусского племени* (Книга 1). Белорусская энциклопедия.

Кожинова, А. А. (2016). Триада «дух» – «душа» – «дыхание» в церковно-славянских переводах и творениях Кирилла Туровского. В М. Kapeliuś, E. Masłowska, & D. Pazio-Wlazłowska (Ред.), *Antropologiczno-językowe*

wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: T. 2. Świat oczyma duszy (cc. 147–159). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

Кожинова, А. А. (2019). Душа в белорусской народной культуре. *Przegląd Wschodnioeuropejski*, 10(1), 305–315.

Курцова, В. М., & Кунцэвіч, Л. П. (Рэд.). (2013). Слоўнік Сенненічыны (T. 1). Беларуская навука.

Ластоўскі, В. (1997). Выбраныя творы. Беларускі кнігазбор.

Мильков, В. В. (2016). Идейное своеобразие религиозных и нравственных воззрений Кирилла Туровского. *Древняя Русь: Во времени, в личностях, в идеях*, 2016(6), 36–65.

Помазанский, М. И. (1993). Православное догматическое богословие. Благовест.

Праконіна, В. У. (2009). Канцэпты душа і сэрца ў беларускай і рускай фразеалогіі. В *Працы кафедры сучаснай беларускай мовы*, 8, сс. 126–130. Рэспубліканскі інстытут вышэйшай школы.

Сабуць, А. Э. (2020). «Душу трymае Дух...»: Канцэпт душа ў публіцыстычным мысленні Рыгора Барадуліна. *Роднае слова*, 2020(2), 9–11.

Срезневский, И. И. (1912). Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам (T. 3). Типография императорской Академии наук.

Успенский, Б. А. (2006). Метемпсихоз у восточных славян. *Harvard Ukrainian Studies*, 28, 639–650.

Шейн, П. В. (1893). Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края (T. 2). Издательство Императорской Академии наук.

Federowski, M. (1897). *Lud białoruski na Rusi Litewskiej: Materyałы do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905*: T. 1. Wiara, wierzenia i przesądy z okolic Wołkowska, Słonima, Lidy i Sokółki. Akademia Umiejętności.

Bibliography (Transliteration)

Sources

Bahdanovich, M. (1993). *Poyny zbor tvoraў* (Vol. 2). Navuka i tēkhnika.

Belaruskaja palichka – Belaruskaja elektronnaia bibliiateka [BP]. (n.d.). <https://knigi.com/>

Biadulia, Z. (1989). *Zbor tvoraў* (U. V. Hnilamiodaū & M. I. Mushynski, Eds.; Vol. 5). Mastatskaia litaratura.

Kirill Turovskii. (1956). Povest' o bespechnom tsare i ego mudrom sovetnike. In D. S. Likhachev (Ed.), *Trudy otdela drevnerusskoj literatury* (Vol. 12, pp. 348–354). Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.

Kirill Turovskii. (1957). V nedelu tsvetonosnuiu. In D. S. Likhachev (Ed.), *Trudy otdela drevnerusskoj literatury* (Vol. 13, pp. 409–411). Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.

Korpus. Belaruski N-korpus (bnkorpus.info). (n.d.). <https://bnkorpus.info/>

Trankvilion-Stavrovets'kyi, K. (1988). Uryvky z prozovykh ta virshovanykh tvoriv filosof'skoho zmistu. In V. I. Shynkaruk, M. V. Brik, A. D. Sukhov, V. S. Hors'kyi, M. M. Vernikov, M. V. Kashuba, I. V. Paslavs'kyi, V. I. Krekoten', I. P. Chepiha, A. T. Hordiienko, & V. M. Nichyk (Eds.), *Pam'iatki brats'kykh shkil na Ukrayini: Kinets' XVI – pochatok XVII st.: Teksty i doslidzhennia* (p. 212). Naukova dumka.

References

Bogdanovich, A. E. (1895). *Perezhitki drevnego mirosozertsaniia u belorusov: Ètnograficheskiy ocherk*. Gubernskaia tipografiia.

Federowski, M. (1897). *Lud białoruski na Rusi Litewskiej: Materyaly do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905: Vol. 1. Wiara, wierzenia i przesądy z okolic Wołkowska, Słonima, Lidy i Sokółki*. Akademia Umiejętności.

Haurosh, N., & Niamkovich, N. (2016). Kantsept *dusha* ū belaruskikh mastatskikh dyskursakh. *Rodnae slova*, 2016(6), 22–25.

Histarychny složník belaruskai movy [HSBM] (Vols. 1–37). (1982–2017). Prava i èkonomika.

Ioann Damaskin, sv. (1992). *Tochnoe izloženie pravoslavnoi very*. Priazovskii kraj. (Original work published 1894).

Karskiĭ, E. F. (2006). *Belorusy: Vol. 3. Ocherki slovesnosti belorusskogo plemeni* (Book 1). Beloruskaia èntsiklopediia.

Kozhinova, A. A. (2016). Triada “dukh” – “dusha” – “dykhanie” v tserkovnoslavianskikh perevodakh tворениик Kirilla Turovskogo. In M. Kapułaś, E. Maśłowska, & D. Pazio-Włazłowska (Eds.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: T. 2. Świat oczyma duszy* (pp. 147–159). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

Kozhinova, A. A. (2019). Dusha v belorusskoj narodnoj kul'ture. *Przegląd Wschodnioeuropejski*, 10(1), 305–315.

Kurtsova, V. M., & Kuntsevich, L. P. (Eds.). (2013). *Složník Sennenhchyny* (Vol. 1). Belaruskiaia navuka.

Lastoŭski, V. (1997). *Vybranyia tvory*. Belaruski knihazbor.

Mil'kov, V. V. (2016). Ideinoe svoeobrazie religioznykh i nrávstvennykh vozzrenii Kirilla Turovskogo. *Drevniaia Rus': Vo vremeni, v lichnostiakh, v ideiakh*, 2016(6), 36–65.

Pomazankiĭ, M. I. (1993). *Pravoslavnoe dogmatischeskoe bogoslovie*. Blagovest.

Prakonina V. U. (2009). Kantsepty dusha i sértsa ū belaruskai i ruskaï frazealogii. In *Pratsy kafedry suchasnai belaruskai movy*, 8, pp. 126–130. Rëspublikanski instytut vyshéišhaï shkoly. RIVSH.

Sabuts', A. È. (2020). “Dushu trymae Dukh...”: Kantsept dusha ū publitsystichnym myslenni Rygora Baradulina. *Rodnae slova*, 2020(2), 9–11.

Shein, P. V. (1893). *Materialy dlja izuchenija byta i iazyka russkogo naselenija Severo-Zapadnogo kraia* (Vol. 2). Izdatel'stvo Imperatorskoj Akademii nauk.

Sreznevskii, I. I. (1912). *Materialy dlja slovaria drevne-russkogo iazyka po pis'mennym pamiatnikam* (Vol. 3). Tipografija imperatorskoj Akademii nauk.

Uspenskii, B. A. (2006). Metempsikhoz u vostochnykh slavian. *Harvard Ukrainian Studies*, 28, 639–650.

Vinogradova, L. N., & Levkivskaia, E. E. (Comp.). (2012). *Narodnaia demonologija Poles'ja: Publikatsii tekstov v zapisiakh 80–90-kh godov XX veka: Vol. 2. Demonologizatsia umershikh liudej*. Rukopisnye pamiatniki Drevnei Rusi.

ZHurvavskii, A. I. (1973). Slovar' starobeloruskogo iazyka: Kartoteka. In L. P. ZHukovskaia & N. I. Tarabasova (Eds.), *Vostochnoslavianskie iazyki: Istochniki dlja ikh izuchenija* (pp. 33–52). Nauka.

The Soul in Belarusian-Language Literary Texts

Summary

This chapter investigates the notion of the soul as part of the linguistic picture of the world held by the Belarusians on the basis of Belarusian-language texts created between the fourteenth and the twenty-first centuries. The study aims to compare the understanding of the soul by educated literary people and its perception in folk worldview (both in relation to this world and the world beyond), which is characterised by extreme ambivalence in this regard. The chapter addresses the following questions: what sort of phenomenon the soul is, who possesses a soul, what a person can do with the soul, how the soul leaves the body, where the soul dwells in the world beyond, what punishment awaits people for their sins, whether the soul can return to this world and whether reincarnation is possible. Having arrived at the conclusion that the Belarusian folk consciousness viewed the soul within an essentially pagan framework, the author seeks to establish whether this vision underwent any changes in literary texts, and to trace its development from the Christian consciousness of the nineteenth century, through the period of Soviet atheism, to present-day neo-Christian ideas.

Keywords: Belarusian language, texts, image of the world, soul

Rozdział 21

Koncept duszy w azerbejdżańskiej turkijskiej¹ literaturze sufickiej

Shahla Kazimova

Uniwersytet Warszawski, Warszawa

ORCID: 0000-0002-3784-3015

e-mail: s.kazimova@uw.edu.pl

Streszczenie

Jednym z głównych problemów, które stają przed badaczami mistycznej poezji ludów muzułmańskiego Wschodu, jest interpretacja terminu „dusza” w liryce sufickich poetów. Rozumienie „duszy” w tradycji muzułmańskiego mistycyzmu (*tasavvuf*), w którego ramach rozwijała się również azerbejdżańska literatura, było kluczowe w procesie poznania człowieka jako najwyższej istoty stworzonej przez Boga. Poeci sufizmu byli przekonani, że człowiek ma w sobie oznaki boskie, stąd samopoznanie doprowadzało według nich do poznania Boga. Jednakże droga do poznania Boga wiązała się z ciągłą walką rozumu z cielesną duszą, która przedstawiana była jako miejsce nieczystości i pokus. Zadaniem człowieka było zatem wyzwolenie duszy od zła fizycznego. W tekście autorka przedstawia niektóre aspekty tej problematyki na przykładzie wybranych utworów szesnastowiecznego poety i myśliciela Muhammada Fuzuliego, który miał znaczący wpływ na rozwój turkijskiej literatury. Próbom przełożenia jego poezji nie tylko na inne języki, ale nawet na współczesny azerbejdżański, towarzyszy problem dokładnego przekazu znaczenia używanych zwrotów. Fuzuli, tak jak inni poeci sufizmu, nasącał swoje dzieła

¹ Do lat 30. XX wieku Azerbejdżanie określali swój język oraz przynależność etniczną terminem „Türk”. Ponieważ termin ten jest również stosowany wobec wszystkich ludów posługujących się językami należącymi do grupy języków turkijskich (w polskiej nauce stosowany zamiennie z określeniem „ludy tureckie”), w tekście autorka w celu zachowania autentyczności historycznej i jednocześnie zawężenia terminu „turkijskie” do kultury azerbejdżańskiej posługuje się pojęciem „azerbejdżańskiej turkijskiej literatury”.

licznymi terminami, symbolami, metaforami, poprzez które wyrażał stosunek duszy ludzkiej do boskiej doskonałości. Mimo wspomnianych trudności i utraty w procesie tłumaczenia piękna oryginalnego brzmienia warto poznać suficką literaturę, bez której zrozumienie średniowiecznej kultury muzułmańskiego Wschodu jest niemożliwe.

Słowa kluczowe: dusza w filozofii muzułmańskiego mistycyzmu, *tassavvuf*, dusza w poezji sufickiej, sufizm, Muhammad Fuzuli, poezja, azerbejdżańska literatura

21.1. Problemy z tłumaczeniem mistycznej poezji ludów muzułmańskiego Wschodu

Podczas tłumaczenia liryki przedstawicieli azerbejdżańskiej klasycznej literatury na język polski doświadczyłam wielu trudności w przekładzie wyrazów, które wyrażały kulturowe i lingwistyczne tendencje tekstów nasyconych pojęciami muzułmańskiego mistycyzmu (sufizmu) (Fuzuli, 2014; Nesimi, 2016). Klasyczna literatura ludów turkijskich, do których należą między innymi Azerbejdżanie, powstawała w warunkach koegzystencji ich języków z głównymi językami muzułmańskiego Wschodu – arabskim i perskim. Wykształceni przedstawiciele tych narodów posługiwali się biegły tymi językami w równym stopniu. Zjawisko to miało wpływ na charakter języków literackich narodów turkijskich, które mimo zachowania składni i częściowo leksyki turkijskiej, miały jednak charakter splotu trzech wymienionych języków. Teksty tworzone przez mistyków muzułmańskich były szczególnie nasycone terminologią zaczerpniętą z arabskiego, głównego języka kultury i nauki muzułmańskiego Bliskiego Wschodu. Terminy te związane ściśle z filozofią muzułmańską nie zawsze mają ekwiwalenty w językach europejskich. Brak ekwiwalencji na poziomie słowa (termin za Baker, 2006, s. 20) stanowi dużą barierę w tłumaczeniu semantycznym i wymaga od tłumacza przestudiowania podstawowych pojęć, które ten wyraz oznaczają. Powstała zatem potrzeba zidentyfikowania interpretacji pojęć „dusza” i „duch”, które są fundamentalne w pracach mistyków. Przedmiot badania wymaga z jednej strony przeanalizowania fenomenu sufizmu we wschodniej literaturze, a z drugiej – przybliżenia poglądów wybranych autorów na przykładzie ich poezji.

21.2. Sufizm – od ascetyzmu do filozofii mistycznej

Pod pojęciem „sufizm” kryje się światopogląd religijno-intelektualny, który dopuszcza sensoryczne poznanie Boga, możliwość duchowego scalenia

człowieka z Nim poprzez miłość (na temat praktyk, głównych pojęć, zasad sufizmu zob. Alikberov, 2003, ss. 657–674; Burckhardt, 2008; Massignon, 1997; Pachniak, 2020; Qusayri Abu al-Qasim, 1997; Schimmel, 1975). Sufi dokonali rewolucji w postrzeganiu relacji stworzenie–Stwórcy, zastępując lęk miłością. Wprowadzenie elementu miłości w relacjach z Bogiem zmieniło percepcję natury człowieka, który z pozycji lękającego się niewolnika wzniósł się na poziom wolnej istoty, a ta przez duchowe i intelektualne samodoskonalenie inicjuje drogę poznania Boga, czyli Absolutnej Prawdy. Innymi słowy, sufi poznaje Prawdę poprzez boską miłość. Będąc więc swego rodzaju „hymnem boskiej miłości” (za Bertels, 1965, s. 18), tradycja sufizmu tworzyła alternatywną formę pobożności, opartą na przeżyciach, wrażliwości, a także prostocie, cnotliwości (ar. *haya*) i solidarności społecznej. Siłą rzeczy, prąd ten odcisnął piętno na poglądach i twórczości najbardziej wybitnych poetów średniowiecznego muzułmańskiego Wschodu. Warto pamiętać, że sufizm nie był jednolitą doktryną, łączył różne nurty mistyczno-ascetyczne, które obok wspólnych cech różniły się w definowaniu paradygmatów ludzkiej egzystencji i przede wszystkim – interpretacji miłosnego zbliżenia z Najwyższym.

Popularną tezą jest, że sufizm znany w filozofii wschodniej pod nazwą *tassavvuf* pochodzi od wyrazu *suf* (wełna), gdyż najczęstszym strojem ascetów była włosienica (الصوف as-suf; dosłownie wełna) – szata wykonana z grubej wełny (*libas as-suf*) (Alikberov, 2003; Schimmel, 1975, s. 14). Korzenie sufizmu, czyli mistycznego przeżywania boskiej miłości, wywodzą się z ascetyzmu muzułmańskiego. O muzułmańskim pochodzeniu na gruncie arabskim sufizmu piszą badacze przedmiotu Massignon i Petruszewski (Massignon, 1997, ss. 45–48; Petruszewski, 1966, s. 316). Pojawienie się na przełomie VII–VIII wieku ruchu ascetów, zwanych *zahidami* (pustelnikami), Bertels wiąże z rozczarowaniem pobożnych muzułmanów postawą władców za panowania arabskiej dynastii Umajjadów² i będącego na ich usługach duchowieństwa (Bertels, 1965, s. 15). Powstania spowodowane rozwarstwieniem społecznym, epidemie, wojny i inne problemy społeczne były widziane przez ortodoksyjnych muzułmanów jako kara za nieprzestrzeganie zasad wiary (Petruszewski, 1966, ss. 318–319). *Muhaddisi*, czyli znawcy hadisów³, tekstów o muzułmańskiej moralności i prawnach, powołując się na teksty religijne, publicznie nawołyвали do sprawiedliwości społecznej, w praktyce zaśstawali się jednym z filarów władzy. Pojawiają się zatem *muhaddisi*, którzy zarówno interpretowali hadisy i zapisy świętej księgi Koranu, jak i je praktykowali. Z ich grona wywodzili się asceti muzułmańscy, *zahidzi*. Traktując w sposób dosłowny zapis koraniczny: „Pamiętajcie o mnie, ja o was pamiętać będę, oddawajcie hołdy wdzięczności, a nie bądźcie

² Dynastia Umajjadów/Omajjadów panowała w państwie arabsko-muzułmańskim w latach 661–750.

³ Hadisy w świecie islamu stanowią po Koranie podstawowe źródło informacji o wypowiedziach, czynach proroka oraz obowiązującej za jego życia tradycji.

niewdzięcznymi⁴, *zahidzi* do obowiązujących w islamie modlitw wprowadzili nową praktykę modlitewną, *zikr*, polegającą na wspominaniu imion boskich (Bertels, 1965, s. 16). Prowadzili ascetyczny tryb życia, stronili się od przyjmowania jakichkolwiek dóbr materialnych od władzy lub osób z ich otoczenia. Uważali, że człowiek powinien zarabiać tyle, ile mu potrzeba do zaspokajania podstawowych fizjologicznych potrzeb, tak by nie umrzeć z głodu. Każdą formę gromadzenia dóbr, pieniądze uważały za grzech. Żyły w przekonaniu, że nic nie da się ukryć przed Stwórcą, który obserwuje swoje sługi, stosowali zatem zasadę ubóstwa (ar. *fakr*). Srogie warunki życia, dobrowolne wyrzeczenie się wszystkich dóbr, koncentrowanie się na życiu duchowym powodowały potrzebę przeżycia doświadczeń związanych z uprawianiem boskiego kultu (Pachniak, 2020, s. 95). Ostatecznym dążeniem mistyka na jego drodze (ar. *tarika*) do Boga było scalenie jego ducha z Najwyższym, do którego dochodziło w momencie ekstazy. Potrzeba doświadczenia ekstatycznych przeżyć zrodziła literaturę pełną dwuznaczności i opisów przeżyć miłosnych, które pobudzały wyobraźnię słuchacza. Nie jest naszym zamiarem stwierdzenie, że każda literatura, która zawierała wzmianki mystycznej miłości, była instrumentalizowana przez mistyków. Literatura ta jednak była niewątpliwie źródłem inspiracji dla wielu poetów muzułmańskiego Wschodu.

Autorce jest bliska klasyfikacja sufickiej literatury zaproponowana przez Eugeniusza Bertelsa, który przedstawia cztery główne typy dzieł sufickich (Bertels, 1965, s. 62). Typologia Bertelsa, opracowana na podstawie wczesnych perskich tekstów sufickich, koresponduje również z turkijską literaturą. Pierwszy typ to przede wszystkim poezja świecka, głównie erotyczna, która była używana przez poetów sufickich jako środek ułatwiający osiągnięcie stanu ekstazy. Bertels odróżnia od tej literatury „poezję czysto suficką”. W pracach tej grupy posługiwano się terminologią poprzedniego typu. W tych tekstach również były stosowane elementy opisu erotycznego (np. usta, pieprzyk na twarzy, wąsik nad ustami, rozwiczone włosy ukochanej itp.). Jednak mimo podobnego celu wywołania stanu podnieczenia poezja ta była bardziej wyrafinowana, subtelna. W tych utworach przekaz jest oparty głównie na opisie, emocji, doznań cierpiącego poety, dzięki czemu poezja ta dotyka przeżyć natury psychicznej. Do tego rodzaju poezji można zaliczyć lirykę Muhammada Fuzuliego (az. Məhəmməd Füzuli).

Do trzeciej grupy Bertels zalicza poezję, której celem jest przedstawienie poglądów filozoficznych poety lub jego nauczyciela. W pracach tych posługiwano się także pierwszym rodzajem terminologii. Charakterystyczną cechą tych utworów była ukryta zawałowana forma prezentacji poglądów poety. Do tej grupy z azerbejdżańskiej literatury klasycznej można zaliczyć poezję Imadeddina Nasimiego [az. İmadəddin Nəsimi], który w swoich wierszach gloryfikował filozoficzne i mystyczne poglądy swojego mistrza Fazlullahu Astarabadiego Naimiego (1339/40–1394/5) (Browne, 1928, s. 367). Do czwartej grupy Bertels

⁴ Koran, II, 147, s. 21.

zalicza poezję dydaktyczną, którą można definiować jako suficką tylko ze względu na fakt, że ich autorzy pochodzili z środowisk sufickich. Poezja była pochodną ogólnej doksologii muzułmańskiej, tworząc jeden z rodzajów muzułmańskich tekstów religijnych. W turkijskiej poezji mistycznej znamiona tego rodzaju tekstów odnajdujemy w twórczości założyciela turkijskiej gałęzi sufizmu Ahmada Jasawiego (Kazimova, 2018; Köprülü, 1976, ss. 27–86).

21.2.1. Dobra i zła dusza

Według sufizmu ludzka natura składa się z trzech elementów: ciała (persk. *tan*), rozumu (ar. *akl*) i duszy/ducha (ar. *ruh*). Najważniejszy z wymienionych składników to duch, gdyż pochodzi od Boga, jest Jego tchnieniem, emanacją i jest w stanie wrócić do Niego (spotkać się z Nim). *Ruh* przezywała prawdziwą, pełną cierpienia miłość, którą sufi uważali za drogę prowadzącą do zjednoczenia się z Wszechmocnym. Ich wizja duszy była bliska poglądom Platona, który uważały, że ludzka dusza jest uwięziona w ciele, gdzie cierpi. Uwolnienie jej położyły kres ludzkim cierpieniom. Twierdził, że ludzka dusza, zanim została uwięziona w ciele, spotykała się z innymi duszami, kontemplowała je, dlatego ukryta jest w niej wiedza o istocie każdego przedmiotu. Zgodnie z tym myśleniem cała prawda jest ukryta w duszy. Prawdy zatem trzeba szukać w sobie.

Podczas tłumaczenia na język polski poezji sufickiej tłumacz doświadcza trudności przy terminach związanych z ludzką duszą: *nafs* i *ruh/dżan*. W tekstach tych *nafs* ma negatywną konotację, odpowiada za wszystkie zachcianki i namętności, zawiera ego mistyka; i właśnie pokonanie ego jest głównym warunkiem do obcowania z Bogiem. Poeta ciągle walczy z duszą, pracuje nad sobą, aby móc ją całkowicie podporządkować świadomości. W azerbejdżańskiej poezji arabskie słowo *nafs* występuje w znaczeniu i brzmieniu, jakie utrwaliły się w języku perskim, czyli jako kusząca strona ludzkiej natury. Natomiast pojęcie *dusza* jako emanacja boskości występuje pod nazwą – *dżan* [jān]. W tłumaczeniach nie jest łatwo dokładnie przetłumaczyć znaczenie tego słowa, gdyż wyraz ten może oznaczać duchowość oraz, paradoksalnie, cielesność (szczególnie w zwrotach).

21.3. Muhammad Fuzuli

Geniusz poezji turkijskiej Muhammad, syn Suleymana Fuzuliego, urodził się w 1494 roku w Karbali, w Iraku. Naukowcy przypuszczają, że jego rodzina, która pochodziła ze słynnego turkijskiego (oguzyjskiego) plemienia Bajat, jak wielu innych wyemigrowała pod koniec XV wieku z terytorium dzisiejszego Azerbejdżanu na tereny obecnego Iraku (Kia, 2017, s. 178; Səfərli & Yusifli, 2008, s. 448). Studiował w Karbali, później kontynuował studia w Hille i Bagdadzie. Zmarł w Karbali w 1556 roku podczas epidemii

dżumy. Należał do grona największych intelektualistów muzułmańskiej poezji okresu osmańskiego, tytułowało go „Mevlana Fuzuli” (Nasz Pan Fuzuli) bądź „Molla Fuzuli”, co oznaczało, że był postrzegany nie tylko jako poeta, ale również jako mistyk, autorytet religijny. Pisał prozę i poezję. Jego dorobek, który dotrwał do dziś, jest imponujący. Do najbardziej znanych i cenionych dzieł należą: dywan turkijski, dywan perski; dywan składający się z kasyd napisanych w azerbejdżańskim narzeczu języka turkijskiego, perskim i arabskim; poemat miłosny *Lejla i Madżnun*; poematy alegoryczne *Beng u Bade* (Haszysz i wino), *Heft dżam* (Siedem pucharów), *Szikayetnama* i listy; alegoryczne, społeczno-filozoficzne utwory napisane prozą w języku perskim *Sihhat u maraz* (Zdrowie i choroba) i *Rind u Zahid* (Lekkoduch i asceta); napisany prozą w języku tureckim *Hadikatüs-süada* (Ogród szczęśliwych); *Tərcüməyi-Hədisi-Ərbəin* (Tłumaczenie czterdziestu hadisów); traktat religijno-filozoficzny w języku arabskim *Matlaul etikad*.

Dominantą duszy Fuzuliego jest stan zakochania. Przejawia się ono w silnym i wytrwałym pragnieniu spotkania Boga. To jest dane tylko oświeconemu bohaterowi, który jest wolny od pokus materialnego świata. Miłość i cierpienia na jego drodze wyzwalają duszę z oków ciała, co jest niezbędnym warunkiem do *wasl* (kontakt). Dusza Fuzuliego jednak nie wciela się w Boga, nie zlewa się z Nim. Jego dusza zachowuje swoją osobowość. Tego dowodem jest scena z poemacie *Lejla i Madżnun*, gdy oszałały z miłości Kajs (Medżnun szaleniec) po wielu cierpieniach rozłąki (*hicr*) przypadkiem spotyka na pustyni swoją ukochaną. Z dala od świadków Lejla wyznaje mu miłość. Wydawałoby się, że zakochany poeta (Madżnun) osiągnął cel, spotkał ukochaną. Mimo jednak silnego pragnienia Madżnun odtrąca ją, radzi Lejli, aby zachowała czystość ducha. Fuzuli, mistrz metafory, tworzy tym samym paradoks, który z jednej strony wyostrza przekaz i tym samym oddziałuje na wyobraźnię czytelnika. Z drugiej – wyraża podziw dla doskonałości boskiej miłości, która wymaga od mistyka utrzymania stałego stanu pragnienia. Poprzez paradoks Fuzuli przekazuje trudne do wytłumaczenia prawdy transcendentne. Na podstawie wspomnianej sceny kulminacyjnej z poematu możemy uznać, że pojęcie miłości do Boga u Fuzuliego nie ma konotacji materialnej.

Ten aspekt różni Fuzuliego od azerbejdżańskiego poety okresu wczesnego sufizmu Sejida Aliego Imadeddina Nasimiego (Burril, 1972, s. 72; Nesimi, 2016; Ünver, 2003). Jako przedstawiciel hurufizmu⁵ Nasimi wyznawał doktrynę

⁵ Nazwa bractwa *hurifija* pochodzi z arabskiego wyrazu *huruf* (litery) i nawiązuje do doktryny sekty, która ubóstwiła 28 liter i 32 litery alfabetów arabskiego i perskiego. Alfabet arabski według nich reprezentował Sumę Wszechświata. Założycielem bractwa był Fazlullah Naimi (Fażlullāh Tabrīzī Astarābādī), który opisał założenia *hurufizmu* w kilku działach, między innymi w *Dżawidanname* (Księga o wieczności), *Arszname* (Księga o tronie), *Mahabbatname* (Księga o miłości), *Novmname* (Księga o snach), *Wasijjatname* (Księga testamentu). Podobnie do al-Halladża za zrównanie Boga z człowiekiem został uznany za heretyka, czego skutkiem była jego egzekucja w 1394 roku. Męczeńską śmiercią zginął również Nasimi.

sufickiego mistyka, poety Al-Husajna ibn Mansura al-Halladża (858–922), o zrównaniu człowieka z Bogiem, czego werbalizacją było stwierdzenie *Ana al-hakk* („ja jestem Prawdą” w znaczeniu „ja jestem Bogiem”). Główny bohater Nasimiego, zakochany *aszig*, nie ogranicza się już do udoskonalenia moralnego, w sposób aktywny siłą swego rozumu rzuca światu wyzwanie (Kazimova, 2016, s. 30). Ponadto Nasimi przypisywał człowiekowi boskie atrybuty, widząc w nim zjawisko teofanii (Smith, 2012, s. 13).

Bóg – człowiek syn, i człowiek jest wielki.

Wszystko stworzył człowiek i wiele pojął.

Wszystko na świecie jest człowiekiem, on jest światłem i wszechświatem.

I słońce w niebiosach jest twarzą człowieka (Nesimi, 2016, s. 32).

Bohater Nasimiego, człowiek doskonały (*kamil insan*), jest wędrowcem, który staje na ścieżce wiedzy, błaka się, wędruje, aż osiągnie doskonałość, czyli pełną samoświadomość. Jego dusza w stanie ekstazy traci swoje „ja”, zlewa się z Stwórcą i nawet mówi w Jego imieniu. Mistyczna wiedza zdobyta przez mistyka wyjawia mu „sekret” (*sirr*) każdej cząsteczki wszechświata (*zarra*). Każda cząsteczka, zjawisko, w tym również dusza, jest emanacją Boga:

Przeniknęłem też wszystkie świata tajemnice.

Poznałem również wszystkich liter tajemnice.

Me źródło jest przedwieczne – jestem nieskończony,

Jak Najwyższy, **Którego w sercu mam matrycę** (Nesimi, 2016, s. 47).

21.3.1. Werbalizacja duszy

W celu wzmacnienia efektu wiersza oraz dla ułatwienia jego zapamiętania Fuzuli stosuje manipulacje językowe poprzez grę słów. Odpowiadając na potrzeby przedmiotu badań, przytoczymy przykłady, w których poeta gra wieloznacznością zwrotów zawierających wyraz *dżan* (dusza). Zaznaczmy tutaj, że autorka tekstu tłumaczyła gazele⁶ Fuzuliego napisane w azerbejdżańskim narzeczu języka turkijskiego. Fuzuli był prekursorem złamania hegemonii języka perskiego i arabskiego w turkijskiej literaturze. On dopiero zapoczątkował proces tworzenia literackiego języka turkijskiego, który za jego czasów i jeszcze długo po nim pozostawał spłotem języków arabskiego, perskiego i tureckiego. Poeta nie raz wykorzystuje różne właściwości semantyczne słów w różnych językach, skupia uwagę odbiorcy na głównych znaczeniach, w tym przypadku na wyrazie „dusza”.

Aşıqə şövqündə can vermək ikən müşkül degil,

Çün Məsihi-vəqtsən, can vermək asandır sana (Kazimova, 2014, s. 138).

⁶ Gazel – monorytmiczny utwór liryczny. Zwykle składa się z pięciu do piętnastu podwójnych półwersów (bejtów), które są niezależne, ale są ze sobą tematycznie powiązane.

W powyższym bejcie (dwuwierszu) poeta stosuje antytezę, odwołując się do przeciwnych znaczeń tego samego zwrotu „*can vermak*”. Zwrot składa się z dwóch wyrazów „*can*” (dżan) (dusza/duch) i „*vermak*” (dać, dawać, oddawać) i oznacza w języku azerbejdżańskim w zależności od kontekstu „oddawać życie = umierać” i „dawać życie = ożywiać”. Pierwszą linijkę przytoczonego dwuwiersza możemy przełożyć na język polski w następujący sposób: „Zakochanemu pragnęciemu twojej miłości nie jest trudno oddać duszę [swe życie]”. Badacz twórczości Fuzuliego Mir Cəlal dwojako interpretuje tę myśl: prawdziwy zakochany dla swojej miłości może poświęcić życie oraz ukochana może dać kochankowi życie swoją miłością (Paşayev, 2007, s. 183). Drugą linijkę tłumaczymy w sposób następujący: „Gdyż jesteś współczesnym Mesjaszem, łatwo Tobie dawać życie”. W drugim wersie poeta nadaje ukochanej atrybuty świętości, nazywa ją współczesnym Mesjaszem (Chrystusem), który zgodnie z przekazem biblijnym przywracał do życia, czyli ożywiał martwych. Dodatkowo w tym bejcie widzimy kolejny typowy dla sufickiej literatury zabieg użycia obok siebie opozycyjnej pary (trudny/łatwy).

*Can çıxır təndən könlü zikri-ləbi-yar eylagac,
Tən bulur can yenlədən ol ləfzi təkrar eylagac* (Fuzuli, 2014, s. 56).

Tłumaczenie filologiczne:

Dusza opuszcza ciało, gdy serce wspomina usta ukochanej,
Dusza odnajduje ciało, gdy powtarza to słowo [usta]⁷.

Obecność heterogenicznych paradoksów w poezji Fuzuliego pozwala poszerzyć i pogłębić semantyczne horyzonty tekstu poetyckiego. Zwroty, które tworzą antonimiczną parę, mają wspólny komponent, w tym przypadku wyraz *dżan*. To daje możliwość autorowi z jednej strony skupienia uwagi odbiorcy na tym wyrazie, z drugiej – pozwala na wyrażenie abstrakcyjności, niejednoznacznosci prawd metafizycznych.

*Canı, canan ittihadi-fariq eylər cisimdən,
Cisimdən agah olan can, vasili-canın deyil* (Fuzuli, 2014, s. 112).

Tłumaczenie filologiczne:

Ukochana sprawia, że dusza odrywa się od ciała,
 Dusza, która żyje ciałem, nie może połączyć się z ukochaną.

W tym bejcie wyzwaniem dla tłumacza było zrozumienia intencji autora użycia wyrazu *can* w drugiej linijce. Zestawienie go z perskim wyrazem آگاه [agah] (poinformowany, mający wiedzę na jakiś temat) sugerowałyby, że poeta mógł skojarzyć duszę z osobą, w której ona się mieści, w tym wypadku

⁷ Tłumaczenie literackie brzmiało: Wspominając usta milej, wyleci dusza z ciała w świat. / I powróci do mnie jeszcze nie raz, bym wspominał ją rad.

poszukującym Prawdy człowiekiem. Abstrahując od mistycyzmu muzułmańskiego, *can* w języku azerbejdżańskim jest wyrazem dwuznaczny. Oznacza on i duszę, jako cienką materię, która stanowi przyczynę życia i pochodzi od Boga, i ciało, w którym ona się mieści. Ilustracją tego zjawiska są pochodne od tego wyrazu w języku azerbejdżańskim: *canlı* jako rzeczownik oznacza żywą istotę, jako przymiotnik ma znaczenie „żywy/a”; *canlıq* natomiast jest archaizmem, który oznaczał cieplą bieliznę, czyli ubranie, które bezpośrednio przylegało do ciała. Poniższy fragment przedstawia szerszy potencjał wyrazu *can*.

Canı kim cananı üçün sevsə cananın sevər,
Canı üçün kim ki, cananın sevər, canın sevər (Fuzuli, 2014, s. 74).

Tłumaczenie filologiczne:

Ten, kto kocha swoją duszę [siebie] dla ukochanej, kochaną kocha,
 Ten, kto kocha ukochaną dla własnej duszy [dla siebie], kocha siebie.

W tłumaczeniu literackim autorka pozwoliła sobie przyjąć wyzwanie, przed jakim stawia nas poeta. Skojarzyła pojęcie: dusza (atrybut życia) = życie = żyć:

Kto żyje dla ukochanej, ten na pewno ją kocha.
 Jeśli ją dla siebie kocha, ten tylko siebie kocha (Fuzuli, 2014, s. 74).

21.3.2. Dusza cierpiąca

Zgodnie z suficką tradycją dusza bohatera Fuzuliego znajduje się w stanie nieprzerwanego cierpienia. Poeta wprowadza napięcie emocjonalne: im większa ból zakochany odczuwa, tym bardziej pragnie ukochanej. Cierpienie miłosne (*belayı-eszg*) trzyma go w stanie upojenia miłością i jest dowodem prawdziwości uczuć. Jeśli dusza poety nie krwawi, nie płonie ogniem miłości, nie można go nazwać prawdziwym kochankiem i on nigdy nie zazna radości z najwyższej, boskiej miłości. Prawdziwy kochanek, według Fuzuliego, musi płonąć w ogniu. Mogłoby się wydawać, że dusza poety jest wyczerpana mękami miłosnymi:

Przez nią masz już dość życia! Lecz czy ona ma męczenia dość?
 Niebo płonie! Aby nadzieję rozpalić, skąd siły wziąć?
 Cierpiącego przez miłość ukochana może uleczyć.
 Czemu mnie więc nie leczy? Czy uważa żem chory nie dość?
 W tajemnicy chowałem smutek. Poradzono: Powiedz jej!
 Czy wierzyłaby, gdybym jej to odkrył, czy miała mnie dość?
 W nocy rozłęki płonie ma dusza! Leję wciąż krwawe łzy.
 Płaczem budzę wszystkich, czemu mój czarny los nie budzi się wciąż (Fuzuli, 2014, s. 27).

Jednak paradoks Fuzuliego polega na tym, że on chce tkwić w tym stanie. Równolegle zastosowanie dwóch antynomicznych zjawisk pozwala na podkreślenia silnych wewnętrznych doświadczeń:

Męki i cierpienia miłości zachowaj dla mnie, Panie!
 I od nich także nie zwalniaj mnie nawet na chwilę, Panie!
 Pamiętać o cierpieniu, to znaczy nie żalić się.
 Bólowi, cierpieniu i nieszczęściu poświęć mnie dziś, Panie!
 Kochałem **bóle miłości**, a ten **ból też mnie ukochał!**
 Żyć będę, póki będziesz mnie nim **obdarowywał**, Panie! (Fuzuli, 2014, s. 31).

W tym celu poeta stosuje również często praktykowaną w literaturze sufickiej metaforę świecy, która daje światło i ciepło poprzez spalenie się. Spalenie świecy obrazuje niszczenie ego, „ja” mistyka, które jest główną przeszkołdą na jego drodze do Boga (Fedorova, 2013, s. 105). Pragnienie spotkania się z ukochaną nasila się i wywołuje w sercu poety namiętną tęsknotę (*szovg*). W poezji Fuzuliego dobrze jest to ukazane poprzez klasyczną metaforę ćmy. Ćma ciągle krąży wokół świecy, żyje jej światłem, jeśli jednak się przybliży, to się spali. Mimo to dąży do spalenia. Z silnej tęsknoty wynika pragnienie poznania Prawdy (Boga). Fuzuli korzysta z motywu boskiego *sagi* (podczaszego) rozlewającego wino. Dusza odurzonego winem (wtajemniczenia) poety wychodzi poza świat ziemski i udaje się do spragnionej Prawdy. Tylko dusza, utraciwszy zdolność postrzegania świata zmysłów, może nawiązać komunikację z Bogiem. Przy tym dusza traci swoje atrybuty sensualne, ale zachowuje swoją materię:

*Tari-zülfündürmü rüxsarında canlar məskəni
 Ya buraxmış bir rəhi-pürpiçü xəm gülzərə mur*

Tłumaczenie filologiczne:

Czy to kosmyki Twych włosów są schronieniem dla **dusz**.
 A może to mrówka błądząca wśród splątanych róż⁸.

W tym bejcie wyraz „dusza” jest użyta w liczbie mnogiej. W dalszej części gazułu poeta pisze, że nie ma miejsca dla Fuzuliego wśród tego stada psów (innych dusz). Wnioskujemy zatem, że poeta indywidualizuje swoją duszę i widzi ją jako jedną z wielu, ale nie tożsamą z innymi duszami.

Analiza cech poszczególnych wyrazów i związanych z nimi pojęć w azerbejdżańskiej klasycznej literaturze jest niemożliwa bez znajomości specjalnej terminologii sufickiej, opanowania teoretycznej wiedzy o sufizmie. Świeca, ćma, wino, podczaszy i inne podobne symbole są powszechnymi obrazami każdego gazułu sufickiego. Jednak Fuzuli w swojej poezji wprowadza do arabsko-perskich obrazów i motywów skojarzenia z turkijskiej kultury i języka, które niosą ze sobą nowy ładunek semantyczny. W efekcie do muzułmańskiej poezji przeniknęły nowe wyrażenia związane z tematem duszy (*can çıxır; can vermək*). Pod tym względem Fuzuli i tworzący pod jego wpływem następni poeci wnieśli znaczący wkład w poszerzanie granic semantycznych wcześniejszych sufickich obrazów i motywów.

⁸ Tłumaczenie autorki.

W poezji Fuzuliego dusza występuje zamienne z zakochanym, głównym bohaterem. To ona jest skarbnicą uczuć, przeżyć i wrażeń poety. Zarówno zastosowanie anafory, jak i częstotliwość użycia słowa pozwalają poecie skupić uwagę na tym wyrazie i utrwały go w pamięci (*Cani kim cananı üçün sevəsə cananın sevər / Canı üçün kim ki, cananın sevər, canın sevər*). Używając wieloznacznego wyrazu „dusza”, Fuzuli wyraża transcendentalne myśli związane z odwiecznymi pragnieniami i potrzebami zwykłego człowieka. Fuzuli świadomość manipuluje wyrazem poprzez przenośnie, wieloznaczność, wprowadza do tekstu zabieg paradoksu i antonimiczne zwroty. Tymi pułapkami rzuca wyzwanie odbiorcy, testuje granice jego wyobraźni.

Bibliografia

Alikberov, A. (2003). *Epokha klassicheskogo islamu na Kavkaze: Abu Bakr ad-Darbandi i ego sufiskaia entsiklopediya “Raikhan al-khaka’ik”* (XI–XII vv.). Vostochnaia literatura. http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_content&task=view&id=243

Baker, M. (2006). *In other words: A coursebook on translation* (2. wyd.). Routledge.

Bertels, E. È. (1965). *Izbrannye trudy: Sufizm i sufiskaia literatura*. Nauka.

Browne, E. G. (1928). *A literary history of Persia*: T. 3. *The Tartar dominion (1265–1502)*. Cambridge University Press.

Burckhardt, T. (2008). *Introduction to Sufi doctrine*. World Wisdom.

Burril, K. R. F. (1972). *The quatrains of Nesimî, fourteenth-century Turkic Hurufî, with annotated translations of the Turkic and Persian quatrains from the Hekimoğlu Ali Paşa ms.* Mouton. <https://doi.org/10.1515/9783110878967>

Fedorova, Iu. E. (2013). Poniatie istinnogo puti v filosofskoĭ poème “IAzyk ptits” Farid ad-Dina ‘Attara. *Filologiya: Nauchnye issledovaniia*, 2, 102–108. <https://doi.org/10.7256/2305-6177.2013.2.7985>

Fuzuli, M. (2014). *Qəzəllər: Gazele* (Sh. Kazimova & J. Krzyżowski, Tłum.). Oficyna Olszynka.

Kazimova, Sh. (2014). Idea humanizmu w utworach Muhammada Fuzuliego. W *Materiały III konferencji naukowej poświęcona 540-leciu nawiązania oraz 20-leciu odnowienia stosunków dyplomatycznych między Azerbejdżanem a Polską*, Warszawa, 12 grudnia 2014 roku (ss. 133–142). Oficyna Olszynka.

Kazimova, Sh. (2016). Imadeddin Nesimi i jego huruficka poezja. W B. R. Zagórski (Red.), *Nesimi: Rubajaty* (ss. 7–45). Instytut Ibn Chałduna.

Kazimova, Sh. (2018). Zarożdenie tiurkskoj sufiskoj literatury – poët i mistik Hodzha Ahmed IAsavi. W M. Godzińska & K. B. Stanek (Red.), *Turkic peoples through the ages and lands / Asırlar boyunca türk halkları ve toprakları* (ss. 274–286). Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Kia, M. (2017). *The Ottoman Empire: A historical encyclopedia* (T. 1). ABC-CLIO.

Köprülü, F. (1976). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. Üçüncü basım.* Türk tarih kurumu basımevi.

Massignon, L. (1997). *Essay on the origins of the technical language of Islamic mysticism* (B. Clark, Tłum.). University of Notre Dame Press.

Nesimi, I. (2016). *Rubajaty* (B. R. Zagórski, Red.; Sh. Kazimova & J. Krzyżowski, Tłum.). Instytut Ibn Chałduna.

Pachniak, K. (2020). Medytacja i doświadczenie mistyczne w okresie formatywnym sufizmu. *Filozofia Chrześcijańska*, 2020(17), 95–113. <https://doi.org/10.14746/fc.2020.17.5>

Paşayev, M. (2007). *Füzuli sənətkarlığı*. Kaşqarı.

Petrushevskii, I. P. (1966). *Islam v Irane v VII–XV vekakh (kurs lektsii)*. Izdatel'stvo Leningradskogo Universiteta.

Qusayri Abu al-Qasim. (1997). *Ar-Risala al-Qusayryya czyli traktat o sufizmie imama Abu al-Qasima al-Qusayriego* (986–1072) (J. Nosowski, Tłum.). Wydawnictwo Akademickie Dialog.

Schimmel, A. (1975). *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill.

Səfərli, Ə., & Yusifli, X. (2008). *Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (qədim və orta əsrlər tarixi)*. „Ozan“ nəşriyyatı.

Smith, P. (2012). *Nesimi: Selected poems*. Createspace Independent Publishing Platform.

Ünver, M. (2003). *Hurufilik ve Kuran: Nesimi Örneyi*. Fecr yayınları.

The Concept of the Soul in Azerbaijani Turkic Sufi Literature

Summary

One of the main problems faced by researchers of the mystical poetry of the peoples of the Muslim East is the interpretation of the term “soul” in the lyric of Sufi poets. Understanding the “soul” in the tradition of Muslim mysticism (*tasavvuf*), which also influenced Azerbaijani Turkic literature, was crucial in the process of recognising the human as supreme among the beings created by God. The poets of the Sufi current were convinced that the human had divine traits, hence, according to them, self-knowledge led to the knowledge of God. However, the way to know God was connected with constant struggle of the reason against the carnal soul, which was presented as a place of impurity and temptation. The human's task was to liberate the soul from physical evil. In this chapter, the author presents some aspects of this subject matter drawing on the example of selected works of the sixteenth-century poet and thinker Muhammad Fuzuli, who had a significant impact on the development of Turkic literature. Attempts to translate his poetry not only

into other languages but even into contemporary Azerbaijani are accompanied by the problem of accurately conveying the meaning of the phrases. Fuzuli, like other poets of the Sufi current, infused his works with numerous terms, symbols and metaphors through which he expressed the relation of the human soul to divine perfection. Despite these difficulties and the loss of the beauty of the original meaning in the process of translation, it is worth learning about Sufi literature, without which it is impossible to understand the culture of the medieval Muslim East.

Keywords: soul in the philosophy of Muslim mysticism, *tassavvuf*, soul in Sufi poetry, Sufism, Muhammad Fuzuli, poetry, Azerbaijani literature

Część piąta

**Doczesność i nieskończoność
duszy/ducha w malarstwie
i architekturze**

Rozdział 22

Schematy wyobrażeniowe duszy i zaświatów w symbolicznym malarstwie Arnolda Böcklina na podstawie wybranych dzieł artysty z przełomu wieku XIX i XX (*Charon, Pola Elizejskie, Wyspa umarłych, Pieta*)

Lucyna Bagińska

Uniwersytet Warszawski, Warszawa

ORCID: 0000-0002-3348-9805

e-mail: lucbag@o2.pl

Streszczenie

Celem artykułu jest przedstawienie rezultatów rekonstrukcji schematów wyobrażeniowych wpisanych w symboliczne dzieła szwajcarskiego malarza Arnolda Böcklina, w których zostały ukazane motywy duszy i zaświatów.

Schematy wyobrażeniowe, stanowiąc jeden z instrumentów teorii językoznawstwa kognitywnego, są prekonceptualnymi strukturami o statusie mniej złożonym niż pojęcia, bardziej niż one abstrakcyjnym. Ich istotę opisał amerykański lingwista M. Johnson oraz dokonał rozróżnień tych schematów (m.in. SCHEMAT POJEMNIKA, RÓWNOWAGI, SIŁY). Tomasz P. Krzeszowski wprowadził w odczytywanie schematów parametr aksjologiczny. Instrumenty metodologiczne, powstałe na gruncie lingwistyki, znalazły zastosowanie również w analizie innych kodów znakowych, m.in. malarstwa.

Teoria schematów wyobrażeniowych użyta do badania dzieł malarstw A. Böcklina pozwoliła na odkrycie podstaw rozumienia i wyobrażania fenomenu duszy i zaświatów (imperium jej przebywania) przez artystę oraz wartościowania ich. Ujawniły się one przede wszystkim w sposobie przedstawienia przez malarza obiektów na wymienionych płótnach, wzajemnego usytuowania się ich wobec siebie, miejsca zajmowanego przez nie w przestrzeni. Wykorzystano w pracy głównie

teorię dzieła plastycznego opracowaną w XX wieku przez wybitnego badacza sztuki Erwina Panofsky'ego.

Słowa kluczowe: schematy wyobrażeniowe w interpretacji malarstwa, fenomen duszy w obrazach symbolicznych Böcklina

22.1. Wprowadzenie

Celem artykułu jest przedstawienie rezultatów analizy dzieł plastycznych Arnolda Böcklina z motywami duszy i zaświatów przy zastosowaniu teorii schematów wyobrażeniowych (dalej: SW), stanowiących jeden z instrumentów przede wszystkim lingwistyki kognitywnej¹. Wypracowane w tym nurcie językoznawstwa narzędzia badawcze (teoria metafory pojęciowej, amalgamatów, profilowania oraz schematów wyobrażeniowych) również znalazły zastosowanie do analizowania innych kodów znakowych niż język, m.in. malarstkich. Znaki malarstkie są dostępne odbiorcy w akcie oglądania obrazu bez względu na to, jakim posługuje się językiem naturalnym. Użytkownicy różnych kodów językowych widzą w dziele plastycznym te same formy, tworzące obiekty obrazów i ich układy.

W pracy pod redakcją znakomitej językoznawczyni, Agnieszki Libury, została wykorzystana teoria amalgamatów konceptualnych w badaniu współczesnych dzieł malarstw Jerzego Dudy-Gracza (Libura, 2007)², Magdalena Łata analizowała powstały w modernizmie obraz Jacka Malczewskiego *Melanocholia* również z użyciem amalgamatów (Łata, 2017), a teoria metafory pojęciowej z wyekspresowaniem wpisanych w jej podstawy schematów przedpojęciowych została wykorzystana w badaniu jeszcze innego abstrakcyjnego kodu znaków – muzycznego (por. Schreiber, 2012, s. 108). Warto nadmienić, że w sztuce znaczenie przejawia się w sposób szczególny, ma w niej miejsce jego nasilenie, niezwykła intensyfikacja (Jonhson, 2015, s. 287).

Dzięki zastosowaniu teorii SW do analizy obrazów A. Böcklina możliwe jest więc odkrycie podstaw rozumienia i wyobrażenia fenomenu duszy i zaświatów (imperium jej przebywania) oraz ich wartościowania przez malarza. I to stanowi najważniejszy zamiar badania.

¹ Nurt językoznawstwa kognitywnego ukonstytuował się we wczesnych latach 80. XX wieku w USA. Koncentruje się na badaniu języka w taki sposób, aby docierać do sfery pojęciowej (*umysłu ucieleśnionego* według M. Johnsona) jego użytkowników, aby poznać procesy konstytuujące znaczenia. Sposób ten sprawdza się do wykorzystania w/w przykładowo instrumentów metodologicznych, wypracowanych przez lingwistów kognitywnych. W tym paradygmacie korzysta się m.in. ze zdobyczy nauk antropologicznych, psychologicznych, informatycznych. Pionierami tej szkoły są G. Fauconnier, Ch. Fillmore, G. Lakoff, R. Langacker i L. Talmy (Evans, 2007/2009, s. 48).

² Ewelina Kaźmierska dokonała analizy trzech dzieł J. Dudy-Gracza z cyklu *Golgota Jasnowońska* (stacja V, XIII, XVI).

W części teoretycznej artykułu pojawi się więc rozwinięcie teorii SW, a w tym przedstawienie rodzajów schematów oraz zasad wpisywania się ich w system aksjologiczny. Prezentacja szwajcarskiego malarza i jego dorobku oraz teorii dzieła plastycznego, stworzonej przede wszystkim przez Erwina Panofsky'ego, poprzedza analizę obrazów pt. *Charon, Pola Elizejskie, Wyspa umarłych i Pieta*. Geneza wymienionych dzieł artystycznych wynika z fascynacji malarza różnymi źródłami kulturowymi m.in. Biblią, mitologią grecką. Analityczny fragment artykułu zostanie zamknięty wnioskami z rozważań, w tym, co szczególnie ciekawe, z porównania sposobu funkcjonowania SW w dziełach plastycznych inspirowanych różnymi przekazami kulturowymi.

22.2. Schematy wyobrażeniowe – ustalenia teoretyczne

Twórcami teorii preschematów wyobrażeniowych byli m.in. Mark Johnson (Johnson, 1987, 2015), George Lakoff (Lakoff, 1990), Ronald Langacker (Langacker, 2009). Polski językoznawca kognitywny, Tomasz Paweł Krzeszowski, wprowadził do niej parametr wartościujący³.

Zdaniem Johnsona, schematy wyobrażeniowe wykształciły się po pierwsze, z najwcześniejszych relacji człowieka ze światem: „Schemat wyobrażeniowy jest dynamicznym, powtarzającym się wzorcem interakcji między organizmem a środowiskiem. Jako taki będzie objawiał swoje właściwości w konturach naszego doświadczenia czuciowo-ruchowego” (Johnson, 2015, s. 170), a po drugie, z usytuowania się człowieka z charakterystycznym dla niego kształtem ciała w określonej pozycji w przestrzeni, w relacji wobec otoczenia. Bez powtarzanych wzorów wpisanych w nie „nasze doświadczenie byłoby chaotyczne i niezrozumiałe” (Johnson, 1987, s. 36). W zgodzie z nimi nieustannie je porządkujemy (Johnson, 1987, s. 32–33). Termin *wyobrażeniowy* w nazwie struktur prekonceptualnych jest zgodny z jego użyciem w psychologii⁴ i odnosi się do doświadczenia ze świata zewnętrznego. Termin *schematy* wskazuje, że omawiana kategoria nie jest bogata semantycznie i uszczegółowiona, lecz ma charakter abstrakcyjny, uogólniający. SW wpisują się w przestrzeń mentalną człowieka w okresie dzieciństwa, gdy tylko pojawi się w otaczającej go rzeczywistości lub, zdaniem niektórych badaczy, mogą być one dziedziczone.

³ W badaniach języka stosowały je A. Libura (Libura, 2000, 2007), T. Krzeszowski (Krzeszowski, 1994, 1998, 1999), R. Przybylska (Przybylska, 2006), E. Małowska (Małowska, 2011, 2012a, 2012b).

⁴ Paradygmat kognitywny wykorzystuje m.in. zdobycze psychologii. Odwołuje się też do ustaleń badawczych nauk antropologicznych, informatycznych i in.

22.3. Rodzaje schematów wyobrażeniowych

Z pierwszej silnej relacji człowieka z matką ukonstytuował się schemat wyobrażeniowy WIĘZI, który na dalszych etapach ludzkiej egzystencji wpływa na budowanie wszelkiego rodzaju bliskości (np. więzów małżeńskich, relacji rodzinnych, przyjacielskich itp.) Jego geneza sięga biologicznego związku dziecka z matką, połączonego z nią za pomocą pępowiny, kiedy znajduje się ono w jej łonie. Dzięki temu związku rozwijającej się istocie zapewniony jest dopływ energii, która gwarantuje bezpieczeństwo, a zatem w pewnym sensie życie.

Z kanonicznej pionowej postawy człowieka zrodził się schemat wyobrażeniowy wertykalności GÓRA – DÓŁ (UP – DOWN), który językowe poświadczenie znajduje np. w wyrażeniu *wznieść się na szczyty* lub *jestem zdolowany*. Z faktu usytuowania twarzy w ludzkim ciele jako szczególnie ważnej jego części powstał schemat PRZÓD – TYŁ (FRONT – BACK). Warto też zauważyć, że podobne wartościowanie zostało przeniesione np. na obiekty architektoniczne, w których frontowe części budynków są ładniejsze, bardziej ozdobne od części bocznych lub tylnych. Wyrażenia językowe, stanowiące uzasadnienie istnienia tego schematu i jego wartościowania, są następujące: *mówić za czyimiś plecami*, *leżeć na łopatkach*. Z właściwej człowiekowi orientacji prawo- i lewostronnej ukształtował się schemat PRAWA – LEWA. O jego nacechowaniu aksjologicznym świadczą wyrażenia językowe: *z prawego łóża, lewe interesy*. Element schematu PRAWA jest waloryzowany dodatnio w przeciwieństwie do jego drugiego składnika waloryzowanego ujemnie. Schemat CZĘŚĆ – CAŁOŚĆ (PART – WHOLE) wyraża fenomen pozostawania w jednej całości, w jednym kawałku lub rozpadnięcia się na części, na wiele odłamków. Partycypuje w doświadczeniu braku, oddzielenia się. Istnienie obiektu w całości waloryzowane jest pozytywnie, w częściach, oddziennie, osobno – negatywnie.

Schemat wyobrażeniowy POJEMNIKA (CONTAINER) dotyczy relacji zacierania, wyjścia z jego zasięgu lub wchodzenia w ten zasięg, bycia w środku lub na zewnętrz.

Schemat ŹRÓDŁO – ŚCIEŻKA – CEL uwzględnia doświadczenie ruchu, zmierzania do celu z określonego punktu. Schemat CENTRUM i PERYFERIE (CENTER – PERIPHERY) odzwierciedla relacje układu obiektów na horyzoncie postrzegającego. Zajmowanie miejsca centralnego jest wartościowane pozytywnie. Pozycja peryferyjna odpowiada marginalnemu znaczeniu. Schemat RÓWNOWAGI wyraża harmonię wewnętrzną, symetrię, kompozycję uporządkowaną. Odnosi się także do jakości estetycznych wpisanych np. w dzieła sztuki.

Tę listę można jeszcze uzupełnić o schemat POŁĄCZENIA (LINKS) oraz kolejny, SIŁY (FORCES), czyli podlegania działaniu sił zewnętrznych oraz przeciwstawionej im BLOKADY. Johnson wyodrębnił około 30 SW.

Różne schematy mogą się na siebie nakładać np. POJEMNIK oraz ŹRÓDŁO – ŚCIEŻKA – CEL; poszczególne funkcjonować jako elementy całościowej

struktury np. wszystkie trzy składniki schematu ŹRÓDŁO – ŚCIEŻKA – CEL lub tylko niektóre z tej triady, spełniające swoją rolę oddzielnie, np. ŚCIEŻKA lub dwa elementy w dowolnej konfiguracji.

22.4. Wartościowanie

Zdaniem Tomasza Pawła Krzeszowskiego, schematy wyobrażeniowe aktywują przestrzeń aksjologiczną, funkcjonującą na zasadzie binarności: są dodatnie albo ujemne. Waloryzowanie przeciwnych biegunów przebiega więc na zasadzie *dobry* lub *zły*, zyskując oznaczenia: PLUS – MINUS. Elementy schematu PRZÓD, GÓRA, CENTRUM waloryzowane są więc pozytywnie wobec TYŁU, DOŁU, PERYFERII, nacechowanych negatywnie. Schematowi WIĘZI odpowiada brak więzi. *Dobrze* to umiejętność zadzierzgnięcia relacji. Schematowi RÓWNOWAGI odpowiada na skali wartości jej brak. W języku nie istnieją bowiem antonimy wyrażające nacechowanie negatywne wobec pojęcia *równowagi* lub wymienionego wcześniej terminu *więzii* (Krzeszowski, 1994, s. 33).

22.5. Artysta i jego dzieła plastyczne

Arnold Böcklin (1827–1901) był znany w okresie modernizmu nie tylko w Polsce, ale przede wszystkim w Europie Zachodniej (głównie w Niemczech) szwajcarskim malarzem (por. Nowakowski, 1994). Jego sztukę odczytywano w ekspansywnej w okresie modernizmu konwencji symbolizmu⁵, chociaż malarz w aktach twórczych świadomie jej nie stosował⁶. Hołdował tradycji neoklasycyzmu. Został uznany za jednego z prekursorów symbolizmu. W końcowym etapie życia malarz tworzył dzieła w poetyce surrealizmu. Namalował ponad 300 obrazów.

Na płótnach przedstawiał motywy mitologiczne (*Prometeusz*, *Charon*) i biblijno-chrześcijańskie (*Żałość Magdaleny*, *Pieta*, *Święty Antoni*), najczęściej poddając je reinterpretacji, oraz sceny związane z dramatami czasów mu współczesnych – wojną, chorobą (*Dżuma*, *Wojna*). Szczególne znaczenie w jego biografii odegrało doświadczenie śmierci – odeszła przedwcześnie jego narzeczona, potem umierali synowie oraz opuściła go najukochańsza córka (por. Savinio, 1997). Tematyka eschatologiczna gościła więc często w jego twórczości.

⁵ Symbolizm – kierunek w sztuce, którego istotą jest sugerowanie znaczeń. Od alegorii od różnią go to, że ma wiele możliwych odczytań, a nie tylko jedno (Głowiński i in., 1989, ss. 502–505).

⁶ Zarówno P. Siemaszko (Siemaszko, 2007), jak i A. Nowakowski (Nowakowski, 1994) wskazują na symbolizm w malarstwie Böcklina i odczytują jego dzieła w tej konwencji.

22.6. Teorie malarskie a schematy wyobrażeniowe

Malarz w aktach kreacyjnych ukazuje to, co w otaczającej człowieka rzeczywistości bezpośrednio nie jest dane i czego nie daje się wyrazić słowami (Konik, 2013, s. 20). Artysta przez przekaz ikoniczny tworzy swoistą *nadwyżkę bytu*, otwierając tym samym odbiorcom oczy na takie fenomeny rzeczywistości, których sami nigdy by w niej nie dostrzegli, gdyby nie jego talent (Boehm, 2014, s. 162). Jak zauważa ten współczesny historyk sztuki i zajmujący się hermeneutyką niemiecki filozof, Gottfried Boehm, doprowadza w ten sposób do swoistej wymiany fragmentów rzeczywistości ze światem przez siebie stworzonym (Boehm, 2014, ss. 103–104), do wzbogacenia świata realnego.

Zdaniem wybitnego teoretyka i historyka sztuki pochodzenia niemieckiego, Erwina Panofsky'ego (1882–1968), dziełem sztuki jest:

wielowarstwowa struktura sensowna, przy czym sens rozumie się tu jako znaczenie będące właściwością poszczególnych elementów i wartością tej struktury oraz jej samej jako całości. Przekonanie o racjonalnym działaniu twórcy zmierzającego do nadania jej określonych znaczeń pozwala ująć rzeczą skrótnie, że według Panofsky'ego, dzieło sztuki jest strukturą znakową (przy określonym pojmowaniu znaku) (Kostyrko, 1975, s. 196)⁷.

W dziele o metodologii sztuki ten teoretyk wyodrębnia trzy ściśle ze sobą powiązane fazy, wyznaczające analizę dzieła plastycznego: przedikonograficzną, ikonograficzną i ikonologiczną (Panofsky, 1971). Pierwsza polega na rozpoznaniu form stanowiących główne motywy (elementy tematyczne) obrazu jako podstawowe nośniki znaczeń. Formy wyrażają pewien fizyczny stan rzeczy i definiowane są jako „układ barw, linii i brył”. Krytyk ujmuje rzeczą następująco: „świat czystych form, pojętych jako wykładniki pierwotnych lub oczywistych znaczeń” (Panofsky, 1971, s. 13). Odbiorca ustala „odniesienie przedmiotowe” „elementów świata widzialnego”, tworzących obiekty wizualne, czyli np. człowieka, zwierzę, przedmiot (Panofsky, 1971, s. 11). Konfiguracje obiektów natomiast, czyli ich układ i relacje między nimi, służą budowaniu zdarzenia, przedstawieniu określonej sytuacji (np. rozmowy, pocałunku). Zarówno obiekty jak i zdarzenia mają, zdaniem teoretyka, znaczenie faktyczne, czyli ich rozpoznanie jest możliwe dzięki życiowemu doświadczeniu, rozumianemu jako prosta „znajomość rzeczy i zdarzeń”. Jeśli doświadczenie życiowe odbiorcy uniemożliwia identyfikację jakiegoś obiektu (np. stara broń, która uległa zapomnieniu), powinno ono zostać uzupełnione wiedzą źródłową.

⁷ Również według Romana Ingardenego, dzieło sztuki ma wielowarstwową budowę opartą na podłożu materialnym (Ingarden, 1966, ss. 69–80). Intencjonalny charakter obrazu odnosi się zarówno do aktu jego kreowania „[...] to, co jest wytworem intencyjnych czynności autora” (Ingarden, 1966, s. 70), jak i recepcji. Odbiorca konkretyzuje przekaz w zetknięciu z materialnym malowidłem. Ingarden wprowadza określenie *malowidło*, aby odróżnić element materialny dzieła sztuki, fizyczny fundament obrazu od jego estetycznej konkretyzacji, powstającej w akcji percepcji odbiorcy.

Efektem analizy przedikonograficznej jest rozpoznanie wszystkich występujących w dziele sztuki motywów i ich znaczeń podstawowych. Mówiąc inaczej, ten etap analizy ma na celu ustalenie, co w dziele sztuki widzimy oczyma, czyli jakie znajdują się w nim obiekty i w jakie relacje wchodzą, jakie tworzą sytuacje, oraz nazwanie tych elementów dzieła, ale tylko w podstawowym zakresie (prymarnym lub naturalnym), wynikającym z elementarnego doświadczenia życiowego.

Podstawą drugiego etapu badania dzieła sztuki, analizy ikonograficznej, jest wynik analizy przedikonograficznej oraz wiedza odbiorcy pochodząca ze źródeł kulturowych, w tym np. literackich, dającą „obycie z tematami i wyobrażeniami”. Na jej podstawie dokonuje się sekundarne (konwencjonalne) odczytanie znaczenia dzieła. Nie wynika już ono tylko z prostego życiowego doświadczenia, lecz z wiedzy nabytej. Teoretyk objaśnia ten proces m.in. na przykładzie motywu rycerza przebijającego smoka, którego utożsamia z postacią św. Jerzego. Nie jest to więc tylko pewien rycerz, ale postać z tradycji biblijno-chrześciąńskiej. Jednym słowem, w tej fazie następuje powiązanie motywu lub sytuacji, mającej swoje podstawowe, wynikające z doświadczenia życiowego znaczenie (można powiedzieć – z doświadczenia dostępnego wszystkim ludziom) z sekundarnym znaczeniem konwencjonalnym, wynikającym z wiedzy nabytej, która jest wyznaczona ramą określonej kultury. Analiza ikonograficzna ma charakter zawężający, ponieważ odkrywa się w niej znaczenia czytelne tylko w danym kręgu kulturowym. Człowiek nieznający np. tradycji chrześcijańskiej nigdy nie domyśli się istnienia całego „ciągu dalszego”, jaki związany jest z postacią św. Jerzego i będzie widzieć w jego figurze tylko rycerza zabijającego smoka. Podobnie odbiorca nieznający kultury japońskiej nie będzie w stanie zrozumieć treści przedstawienia teatru kabuki.

O ile formy, motywy i tematy traktowane są w dwóch pierwszych etapach jako właściwości i cechy odnoszące się głównie do jednostkowego, określonego dzieła sztuki, o tyle na trzecim etapie jego analizy – ikonologicznym – dzieło zostaje usytuowane w kulturowej przestrzeni. Wówczas uwzględnia się te jakości artefaktu, które określane są przez krytyka mianem symbolicznych. Są one oparte na narodowej, epokowej, religijnej i filozoficznej podstawie. Dzięki uwzględnieniu podłoża, z którego wyrasta określona jakość symboliczna, dzieło wpisuje się w szerszy kontekst, który stanowi istotę ikonologii. W tym ujęciu staje się ono świadectwem swoich czasów, albo preferencji artysty i/lub zleceniodawcy. Istotne jest również to, że analizie ikonologicznej dzieło zostaje usytuowane w szeregu i w kontekście innych obrazów tego samego artysty lub innych malarzy. Ta ostatnia faza eksplatuje wszelkie kompetencje merytoryczne odbiorcy w odczytywaniu dzieła. Niejednokrotnie niektóre jej elementy mogą wystąpić przed wcześniejszymi fazami analizy dzieła malarstwa. Zasadniczo jednak wszystkie trzy etapy analizy, jak podkreśla E. Panofsky, są ze sobą powiązane, nakładają się na siebie, tworząc „koło metodyczne”. Posłużenie się SW w odczytywaniu obrazów A. Böcklina aktywuje więc wszystkie trzy ustalone

przez Panofsky'ego warstwy dzieła sztuki, jednak ze względu na istotę tego kognitywnego instrumentu badawczego, a przede wszystkim jego prekonceptualny charakter, w analizie szczególnie akcentowane są dwie pierwsze. Użycie kognitywnego narzędzia badawczego obliguje więc do skoncentrowania uwagi na obiektach (utworzonych przez formy), by je rozpoznać, ustalić cechy i nazwać na podstawie doświadczenia potocznego. Następnie służy do określenia relacji między tymi obiektaymi, które budują wydarzenia lub zarysowują sytuacje. Odbiorca, rozpoznając i nazywając znaczenia podstawowe, aktywuje niemal równocześnie nabycą wiedzę kulturową i odczytuje znaczenia konwencjonalne. Jeśli przedmiotem oglądu badawczego, uwzględniającego trzy wymienione etapy, będzie np. dzieło pt. *Charon*, wówczas z przedstawionych na obrazie form, które tworzone są przez kolory, linie i bryły, konstytuują się następujące obiekty: postać mężczyzny, łódź, postaci trzech kobiet, zarys rzecznego brzegu i fragment rzeki. Identyfikacja tych obiektów następuje na podstawie doświadczenia potocznego. Układ obiektów i relacje między nimi budują sytuację, którą, najogólniej rzecz ujmując, można określić, że mężczyzna przewozi łodzią trzy kobiety, wyruszając z jednego brzegu rzeki (etap preikonologiczny).

Jednak tytuł dzieła *Charon* odsyła do wiedzy kulturowej, czyli do mitologii greckiej. Nad znaczeniami podstawowymi nadbudowują się więc znaczenia konwencjonalne, wynikające z dysponowania przez odbiorcę zasobami wiedzy kulturowej. Przechodzi się tym samym do etapu ikonograficznego. Wówczas pierwszoplanowa postać obrazu nie jest tylko krzepkim starcem o imieniu Charon (ten rzeczownik własny w tytule obrazu uprawniałby do takiego odczytania dzieła bez uwzględnienia kulturowego zakorzenienia interpretatora), przewożącym łodzią trzy kobiety z jednego brzegu rzeki na drugi, ale bohaterem mitologicznym związanym ze światem podziemnym, Hadesem. Jego zadaniem było przewożenie dusz ludzkich przez rzekę Styks do krainy cieni (Grimal, 1990, s. 61). Warto dodać, że sposób ukazania bohatera na obrazie, jego pozycja, wygląd, czyli odczytanie cech kreujących plastyczny wizerunek postaci, pozwala jednocześnie w tej fazie badania na porównanie wykreowania bohatera przez malarza z jego mitologicznym pierwowzorem i wysnucia wniosku, że w analizowanym przypadku postać przewoźnika jest zreinterpretowana przez artystę (Grimal, 1951/1990, s. 61).

Dokonujące się na etapie ikonograficznym utożsamienie bohatera obrazu z postacią mitologiczną (poprzedzone rozpoznaniem jego postaci w fazie preikonograficznej) dla dysponującego wiedzą kulturową odbiorcy następuje nieomal jednocześnie. W postaci mężczyzny nie będzie on przecież postrzegal jakiegoś człowieka o imieniu Charon, ale bohatera z mitologii.

Elementy analizy ikonologicznej pojawiają się w badaniu obrazu wówczas, gdy wpisuje się go w przestrzeń kultury, czyli w badanym przypadku nie tylko w kontekst mitologiczny, ale również w epokę (modernizm), w jej ekspansywny nurt estetyczny (symbolizm), w dominującą filozofię (schopenhaueryzm, nietzscheanizm), w biografię twórcy (nacechowana licznymi doświadczeniami

śmierci egzystencja malarza), w odczytanie dzieł przez krytyków sztuki w innej niż zamierzona przez twórcę konwencja (neoklasycyzm), w szereg innych płócien malarza o tematyce mitologicznej oraz w kontekst dzieł, w których artysta eksplatuje także problematykę mitologiczną, biblijną lub uniwersalną.

Oświeceniowy teoretyk Gotthold Ephreim Lessing sztukę malarską łączył z kategorią przestrzeni i sytuował w opozycji do sztuki słowa, czyli np. literatury, organizowanej przez kategorię czasu (Lessing, 1962, s. 232). Znajdowało to również konsekwencje w recepcji sztuk: odbiór malarstwa, jego zdaniem, dokonywał się w akcie jednorazowym, symultanicznie, a recepcja dzieła literackiego wymagała czasu⁸.

Od czasu ukonstytuowania się malarstwa nowożytnego artysta w akcie twórczym angażyuje swój talent i umiejętności, by stworzyć iluzję trójwymiarowości na dwuwymiarowej przestrzeni płótna. Służy temu zastosowanie perspektywy, techniki światłocienia oraz wpisanie w dzieło tzw. punktu zerowego, czyli zaplanowanie miejsca, z którego patrzy na świat przewidywany odbiorca, jego *locus oculis*. Przestrzeń obrazu nie jest bowiem przestrzenią fizyczną, ale intencjonalną, obmyśloną przez artystę.

Schematy wyobrażeniowe wytworzyły się m.in. w relacji ludzkiego ciała z przestrzenią, czyli z tą samą kategorią, którą operuje artysta, tworząc obraz. Określone obiekty muszą znajdować się na nim po stronie lewej lub prawej, na dole lub na górze, bliżej (z przodu) lub dalej (z tyłu) od oglądającego. Wpisanie w obraz relacji przestrzennych stanowi więc konsekwencję podejmowanych przez malarza czynności na płaszczyźnie płótna malarstwa. Uruchomienie parametrów przestrzennych nie wynika więc jedynie z inwencji artysty, ale jest wymogiem tworzącego malarstwo. Z drugiej strony jednak w intencjonalnym akcie tworzenia artysta jest zdeterminowany do uwzględnienia schematów prekonceptualnych z racji ich występowania w wyrażeniach języka naturalnego, które stanowią interpretację pojęć konstytuujących się w sferze mentalnej artysty i są wyrazem jego aktywności pojęciowo-myślowej. Decydowanie więc o wyborze, które elementy obrazu umieścić np. po stronie lewej, a które po prawej, które bliżej lub w oddaleniu, które na środku, centralnie, a które w miejscu peryferyjnym itp. należy do malarza. Posługiwanie się schematami wyobrażeniowymi w tym akcie odzwierciedla więc tylko jemu właściwy sposób postrzegania świata. Usytuowanie elementów obrazu w przestrzeni ujawnia również subiektywne wartościowanie przedstawionych na płótnie fenomenów rzeczywistości, zgodne z wpisany w nie aksjologicznym parametrem.

⁸ Boehm natomiast uważa, że również w odbiorze dzieł malarstwa potrzebny jest czas, aby nie tylko objąć wzrokiem przestrzeń obrazu, ale dokonać subiektywnego wyboru elementów dzieła plastycznego i stworzyć z nich indywidualną konfigurację, zgodnie z którą następuje odczytanie przesłania (Boehm, 2014, s. 136). Ma ona związek z Lessingowskim *momentem owocnym* dzieła (inaczej z *centrum semantycznym*) (Lessing, 1962, s. 232), czyli z tym, co w obrazie jest najważniejsze, co otwiera oczy odbiorcy na świat, budząc zdziwienie lub zachwyt.

Ze sposobu ukazania obiektów obrazu i innych jego elementów oraz ich wzajemnych relacji związanych z motywem duszy i zaświatów oraz towarzyszącym mu kontekstem, można zrekonstruować organizujące je schematy wyobrażeniowe.

22.7. Schematy wyobrażeniowe w dziełach plastycznych

A. Böcklina z motywem duszy lub zaświatów

22.7.1. W obrazie pt. *Charon*



Obraz 22.1. Arnold Böcklin *Charon* (1877)⁹

⁹ Reprodukcja obrazu *Charon* i wszystkie następne pochodzą z domeny publicznej.

Zgodnie z ustaleniami Mariana Stali, badacza literatury młodopolskiej, jednym z najczęściej występujących sposobów przedstawiania duszy jako fenomenu w swej istocie niematerialnego, jest jej ucieleśnienie w postaci ludzkiej (Stala, 1988, ss. 247–266). W tym okresie historycznoliterackim zarówno malarstwo, jak i literatura wpisywały się w takie same kierunki artystyczne (Makowiecki, 1992, ss. 5–12), więc istotne motywy w obu dziedzinach były przedstawiane podobnie¹⁰. Jak zauważa badacz, ukazanie duszy jako postaci ludzkiej należy do dość konwencjonalnych jej ujęć, charakterystycznych nie tylko w tej epoce, jednak cechą szczególną w ukazywaniu jej na przełomie XIX i XX wieku było wyposażenie jej w możliwości zmysłowego odbioru świata. Na płótnie pt. *Charon* dusze występują właśnie w takiej postaci i z takimi właściwościami¹¹.

Artysta ukazał na obrazie etap ich przechodzenia w inny wymiar ontologiczny. Znajdują się na łodzi, którą steruje Charon, zmierzając przez Styks do celu. W tak zarysowanym *centrum semantycznym*¹² dzieła uaktywnia się schemat wyobrażeniowy ŹRÓDŁO – ŚCIEŻKA – CEL. W tej scenie znajdują się bezpośrednie odniesienia do dwóch elementów schematu. ŹRÓDŁEM, początkiem drogi, jest brzeg rzeki należący do świata żywych. Świadczy o tym pokrywająca go, typowa przyczynna roślinność. Drugiemu elementowi, ŚCIEŻCE, odpowiada przepływanie przez rzekę zapomnienia, a CEL podróży, nieujawniony bezpośrednio, odpowiadający trzeciemu składnikowi schematu, stanowi świat metafizyczny, do którego wraz z pasażerkami łodzi podąża utrudzony przewoźnik, krzepki starzec z pooraną zmarszczkami twarzą.

Szczególnie jednak jest wyeksponowany element schematu, któremu odpowiada droga przez rzekę – ŚCIEŻKA. W przekazie mitycznym przebycie rzeki Styks daje duszom zapomnienie wszystkiego, co ich spotkało w życiu ziemskim, więc ten etap jest szczególnie ważny w podróży przez strefę graniczną między przestrzenią fizyczną a metafizyczną. W tym miejscu następuje niezwykły moment inicjacji w niepojęte¹³. Rzeka jest obszarem pomiędzy, do którego przylegają dwie przestrzenie: ziemska i pozaziemska. Aktywuje się więc schemat wyobrażeniowy KONTAKTU: rzeka łączy dwie przestrzenie o różnym statusie ontologicznym. Sam cel jako miejsce, do którego podąża sterujący wypełnioną duszami łodzią starzec, nie znajduje się wprawdzie na płótnie, ale antyczny mit o Charonie – przewoźniku jest dobrze obecny w europejskim kręgu

¹⁰ M. Stala zauważa, że poza motywem duszy do najczęściej przedstawianych w sztuce modernizmu należy motyw śmierci i życia (Stala, 1988, s. 247).

¹¹ O obrazie *Charon* pisalam w związku z ekfrazą Z. Gordziałkowskiej o takim samym tytule, analizując operowanie podstawowym tworzywem językowym (części mowy, składnia) przez poetkę (por. Bagińska, 2020, ss. 117–134).

¹² *Centrum semantyczne* lub synonimiczny *moment owocny* są określeniami wyrażającymi istotę malarstwa przekazu (Boehm, 2014).

¹³ Przybliżenie żyjącemu człowiekowi obcego w bezpośrednim doznaniu doświadczenia śmierci jest możliwe dzięki przechodzeniu przez analogiczne przeżycia we wszelkich aktach inicjacji np. ludowych rytuałach wstępowania w związek małżeński (por. Tokarska i in., 1982).

kulturowym. Funkcjonuje w nim na prawach archetypu. Jak zauważana Sebastian Borowicz, przepływanie rzeki pełni jednocześnie rolę złagodzenia doświadczenia przemieszczania się między światami o różnej ontologii (Borowicz, 2009, s. 80). Stanowi rodzaj kontynuacji życia ziemskiego.

Element schematu **ŚCIEŽKA** jest szczególnie ważny również dlatego, że z objętej nim przestrzeni dzieła plastycznego można odczytać te jego aspekty, które skoncentrowane są przede wszystkim na sposobie ukazania w nim dusz. W przestrzeni granicznej dusze przygotywane są do wejścia w inny wymiar istnienia. Tu muszą zapomnieć o wszystkim, co ich spotkało w życiu doczesnym, by podążyć bez ziemskich obciążen do CELU (ostatni element schematu), czyli do Elizjum.

Jedną z upersonifikowanych dusz, znajdującej się po prawej stronie przewoźnika, tytułowej postaci obrazu, jest młoda dziewczyna w welonie i w wianku na głowie, więc być może panna młoda świeżo po akcie zaślubin¹⁴. Takie jej usytuowanie na płótnie aktywuje schemat wyobrażeniowy PRAWA – LEWA, a jej pozycja po prawej stronie głównego bohatera podkreśla jej ważność w scenie i pozytywne wartościowanie. Dziewczyna zostawia ziemski świat tuż po wstąpieniu w związek małżeński, nie zdążywszy jeszcze zdjąć z siebie stroju, włożonego na tę okazję. Zarysowuje się w ten sposób dramat młodej kobiety, pozbawionej szansy przeżywania kolejnego etapu życia oraz w ogóle istnienia, egzystencji. Lekko opuszczona głowa postaci i złożone dlonie, oparte na kolanach, wyrażają rodzaj rezygnacji, pogodzenia się dziewczyny z losem, poddania się jego wyrokowi. Opuściły ją siły witalne. Uaktywnia się więc schemat wyobrażeniowy SIŁY z wektorem minusowym, wskazującym na jej brak.

Kolejna pasażerka z prawie na pół przegiętą sylwetką i mocno schyloną głową, która całkowicie zasłoniła dłońmi twarz, wyraża tą pozą wielką rozpacz. Zapewne płacze i ukrywa swój ból. Takie ukazanie sylwetek jednej i drugiej bohaterki płotna aktywizuje schemat wertykalny GÓRA – DÓŁ, a pochylenie ich ku dołowi wpisuje się w ujemne wartościowanie takiej pozycji – DÓŁ TO ŹLE.

Trzecia z pasażerek Charonowej łodzi, wyprostowana, usytuowana najdalej od oglądającego płotno, tępo patrzy przed siebie niewidzącymi oczyma. Sprawia wrażenie oniemiałej z bólu, zastygłej w rozpacz. Zdolność do przeżywania emocji w ukazaniu upersonifikowanych dusz wpisuje się w konwencję młodopolską. Postawie trzeciej z wymienionych bohaterek można przyporządkować schemat wyobrażeniowy SIŁY w wersji BLOKOWANIE SIŁY. Chodzi o siłę witalną, której w sposobie ukazania postaci nie widać. Siła ta została zablokowana, opuściła kobietę.

Wektry aksjologiczne zastosowanych w analizie schematów (GÓRA – DÓŁ, SIŁA) podkreślają stan przygnębienia i rozpaczki pasażerek łodzi z powodu opuszczania ziemskiego wymiaru egzystencji.

¹⁴ Taki ubiór upersonifikowanej duszy może również wskazywać, że jest nią po prostu dziewczyna, która odchodzi z tego świata. Zwyczajowo w sukni ślubnej grzebano młode kobiety.

Charon w roli przewoźnika został usytuowany w centralnym punkcie utrwalonej na płótnie sceny. Aktywuje się tym samym schemat wyobrażeniowy CENTRUM – PERYFERIE z pozytywnym waloryzowaniem bohatera. Charon odwrócony jest jednak tyłem do patrzącego na obraz, a takie ukazanie postaci uaktywnia schemat PRZÓD – TYŁ, którego drugi element jest waloryzowany ujemnie. Jednocześnie warto zauważyć, że twarz bohatera odwraca się w kierunku brzegu rzeki, na której w jego mniemaniu, czekają, być może, jeszcze inne dusze. Tym samym jego oblicze staje się widoczne dla oglądającego obraz, a ukazane od przodu zyskuje dodatnie waloryzowanie, zgodnie z przysługującym temu członowi aktywowanego schematu: PRZÓD TO DOBRZE. Taki złożony sposób funkcjonowania schematu wyobrażeniowego w odniesieniu do tytułowego bohatera płotna nie pozostaje bez wpływu na jego ocenę oraz na przyporządkowanie upersonifikowanych dusz do sposobu uobecniania się w scenie wymienionego jako pierwszy schematu CENTRUM – PERYFERIE. Ostatecznie więc postać Charona w kontekście uobecniania się schematu PRZÓD – TYŁ waloryzowana jest dodatnio. Z perspektywy patrzącego na obraz należy stwierdzić, że upersonifikowane dusze przynależą również bardziej do elementu CENTRUM niż PERYFERIE, mimo że postać Charona jest wyraźnie wyeksponowana w analizowanej scenie, znajduje się na pierwszym planie. Oglądający obraz widzi jednak od przodu pasażerki łodzi, ma możliwość dostrzeżenia wyrazu twarzy niektórych z nich, a więc w przywołanym schemacie PRZÓD – TYŁ realizowany jest przez nie jego pierwszy element z przypadającym mu dodatnim waloryzowaniem (PRZÓD TO DOBRZE).

Ukazane w całej okazałości pręzne ramiona przewoźnika, w których dzierży wiosła, aktywują również schemat wyobrażeniowy SIŁY z wektorem dodatnim – Charon ma za zadanie wypełnioną po brzegi duszami zmarłych łódź przeprawić przez rzekę, pokonać graniczną przestrzeń.

Przewoźnika odróżnia od innych, przebywających na łodzi ubranych postaci, nagość ciała. Można ją tłumaczyć zaangażowaniem się bohatera w wykonywanie ciężkiej, nigdy niekończącej się pracy. Wówczas ubranie jest zbędne, przeszkadza w czynnościach. Nie bez powodu odwraca on głowę, jakby pragnął zorientować się, ile mu jeszcze pozostało dusz do przetransportowania na drugi brzeg. Pasażerki łodzi natomiast pozostają bierne, siedzą w łodzi, są przewożone. Aktywuje się tym samym kolejny schemat – RÓWNOWAGI. W pierwszym z powyższych aspektów półnagi przewoźnik i ubrane postaci kobiet wskazują na brak tej równowagi, podobnie w kolejnym. Aktywność prowadzącego łódź i bierność dusz również ten brak równowagi wyrażają. W odniesieniu do pierwszego ujęcia schematu warto zauważyć, że dusze ciągle jeszcze należą do ziemskiego wymiaru rzeczywistości, nie przekroczyły granicy, za którą rozciąga się metafizyczny świat. Charon jest boskim sługą. W odczytaniu symbolicznym nagość znamionuje także boskość (Kopaliński, 1990, s. 247).

Łódź prowadzona przez Charona porusza się po powierzchni rzeki Styks. Jej płaszczyzna uaktywnia schemat POJEMNIKA, a dokładniej – zewnętrzną

powierzchnię jego ściany (rzeka to POJEMNIK), odpowiadającą powierzchni wody. Uderzając w nią wiosłem, Charon przekracza tę płaszczyznę, kóz zanurza się w wodę. Uaktywnia się schemat wertykalny GÓRA – DÓŁ. Usytuowana w podziemiach Hadesu rzeka, zajmująca w wyobrażeniu wszechświata miejsce na dole, poprzez skierowany ku dołowi ruch wiosła jeszcze bardziej zdaje się ten wymiar pogłębiać, zyskując ujemne waloryzowanie: DÓŁ TO ŹLE. Ten schemat wertykalny współwystępuje z horyzontalnym, poziomym: BLISKO – DALEKO. Z tego schematu uaktywnia się element – DALEKO, czyli poza zasięgiem ludzkiego wzroku i wyobraźni, prowadzący gdzieś w nieznanie, nieodgadnione. DALEKO więc jako sfera nieznana, obca, również jest wartościowana ujemnie.

Zainicjowana płótnem pt. *Charon* tematyka mitologicznych wyobrażeń o zaświatach znajduje kontynuację w obrazie pt. *Pola Elizejskie*. Odpowiadają one miejscu, ku któremu zmierza Charon z duszami zmarłych. Stanowią CEL tej podróży, któremu przypisany jest ostatni element schematu ŹRÓDŁO – ŚCIEŻKA – CEL. Można uznać, że te dwa dzieła tworzą rodzaj dyptyku o tematyce eschatologicznej.

22.7.2. W obrazie pt. *Pola Elizejskie*

Pola Elizejskie są miejscem, w którym dusze zmarłych przebywają po śmierci. Stanowią przestrzeń wydzieloną z uniwersum ziemi i nieba, więc otwierającą się na schemat wyobrażeniowy POJEMNIKA z akcentem na jego wnętrze. Wejście do niego odbywa się na ścisłe określonych zasadach: jest otwarte jedynie dla dusz zmarłych po przepłynięciu Lety, rzeki zapomnienia. Z tej przestrzeni nie ma wyjścia¹⁵.

We wnętrzu aktywowanego POJEMNIKA na pierwszym planie znajduje się, oprócz postaci ludzkich (upersonifikowanych dusz), para płynących po wodzie jeziora, akwenu, łabędzi. Reprezentanci świata ludzkiego oraz świata fauny, a także liczne okazy flory (rośliny wodne, drzewa) są usytuowane na jednej linii, obok siebie i wpisują się w schemat wyobrażeniowy CENTRUM – PERYFERIE, zajmując pozycje CENTRUM w stosunku do innych obiektów na dalszych planach przestrzennych obrazu. Jednocześnie aktywuje się schemat wyobrażeniowy RÓWNOWAGI, ponieważ przedstawiciele tych różnych światów zgodnie, harmonijnie obok siebie egzystują, wzajemnie motywując swoją obecność i pozostając w swoistej symbiozie.

Najbardziej jednak wyeksponowany jest na tym płótnie schemat WIĘZI. Zarówno para kąpiąca się w wodzie, jak i inna, odpoczywająca nieco dalej, pod drzewem, pozostają ze sobą w bliskim, fizycznym kontakcie. Są spleceni uściiskiem, mają zwrócone ku sobie twarze. Ich podniesione głowy zdobią wianki z kwiatów. Nad brzegiem akwenu rozciąga się łyka z łagodnym wzniesieniem,

¹⁵ Tytuł płótna odwołuje się do zakorzenionego w kulturze europejskiej mitu greckiego i tym samym uzupełnia przekaz ikoniczny o zasadach panujących w świecie zmarłych (Grimal, 1951/1990, s. 61).



Obraz 22.2. Arnold Böcklin: *Pola Elizejskie* (1877)

na której rośnie kilka wielkich drzew z bujnymi zielonymi koronami. W ich cieniu na drugim planie obrazu odpoczywa właśnie ta obejmująca się para.

Na horyzoncie widać jeszcze grupę stojących osób w postawie wyprostowanej, realizującej wertykalny schemat wyobrażeniowy GÓRA – DÓŁ z pozytywnym nacechowaniem aksjologicznym: GÓRA TO DOBRZE. O ile jeszcze sylwetki upersonifikowanych dusz w Charonowej łodzi wpisywały się w nacechowany ujemnie wariant tego schematu DÓŁ TO ŹLE, o tyle po przybyciu w terytorium zaświatów zyskały nacechowanie dodatnie. Jest to więc miejsce, na którym poczuły się dobrze. Przez konary drzew prześwituje błękit nieba. Wprawdzie wyraźnie nie widać na płótnie słońca, ale odcieńie barwy wody i nieba ujawniają obecność światła w tym pejzażu. Refleksy świetlne na powierzchni wody są też tego wyrazem. Roślinność, woda i światło tworzą miejsce szczególne, predystynowane specjalnie do życia, tu, trzeba podkreślić, życia wiecznego. Przestrzeń ta wpisuje się w topos *locus amoenus*, czyli strefę sprzyjającą egzystencji (Michałowska, 1982, s. 302). Życie toczy się w niej w sposób niezwykle przyjemny. Piękno jest w tej przestrzeni udziałem przebywających istot. Trudno się dziwić, że w tak wykrewanej idyllicznej naturze rozwija się miłość. Znaczącą rolę wśród wpisanych w obraz schematów odgrywa więc zarówno schemat WIEZI, jak i RÓWNOWAGI¹⁶.

¹⁶ Przebywające tu upersonifikowane dusze w hypotypozie *Pola Elizejskie* Gordziałkowskiej jednak nie są ukazane jako istoty szczęśliwe, harmonijnie funkcjonujące w urokliwym zakątku kosmosu, ale jako rozpasane, zdemoralizowane, ulegające popędem cielesnym (por. Gordziałkowska, 1911, s. 71).

22.7.3. W obrazie pt. *Wyspa umarłych*

Na obraz składają się dwa główne obiekty: tytułowa wyspa oraz łódź z przewoźnikiem i postacią w bieli, przed którą znajduje się trumna. Postać w bieli ucielesnia duszę zmarłej osoby.

Wyspa usytuowana jest na tle nieba i wody, które dzięki podobnym odcieniom niebieskiego koloru zlewają się w jedną całość. Okalająca ją ze wszystkich stron przestrzeń stanowi swoisty rodzaj kosmosu, aktywując SW CZĘŚĆ – CAŁOŚĆ. Tak wykroiwany kosmos jest całością, ale tworzące ją elementy, odpowiadające powietrzu i wodzie, stanowią jego części. Jeden z obszarów tego kosmosu podporządkowuje się wymiarowi prowadzącemu w głęb, a drugi wszerz, a więc pionowemu i poziomemu. Pierwszy rozpościera się od obszaru nieba zarysowanego w górnej części obrazu do przestrzeni, znajdującej się pod wyspą, a drugi rozciąga się bez końca na płaszczyźnie horyzontalnej. Uruchamia się więc schemat WERTYKALNY GÓRA – DÓŁ oraz HORYZONTALNY. W ten sposób sama wyspa stanowi punkt centralny tego swoistego kosmosu, rozprzestrzeniającego się w dwie nieskończoności.

Generuje to jeszcze jeden schemat wyobrażeniowy CENTRUM – PERYFERIE. CENTRUM odnosi się do wyspy, która jest ważnym miejscem dla dusz zmarłych. Pełni rolę przystani, do której one przybywają, pierwszego i bezpośredniego zetknięcia się z wymiarem pozaziemskim. Monumentalne rozmiary obiektu znajdują uzasadnienie już w tytule obrazu.

Jego wielkość podkreślona jest jeszcze bardziej przez zestawienie z wprawdzie pierwszoplanową, ale niewielkich rozmiarów łodzią. Sfera okalającego wyspę kosmosu, do którego również trafiają dusze, przynależy do obszarów odpowiadających elementowi schematu PERYFERIE.

Stanowią je okalające wyspę wody morza, łączące się na horyzoncie z niebem. Obie przestrzenie utrzymane w niebieskim kolorze łączą się. Trudno ustalić, gdzie kończy się jedna i zaczyna druga. Natomiast elementowi schematu CENTRUM na samej wyspie odpowiada cyprysowy gaj, przedstawiony w ciemnych barwach, kontrastujących z jasnymi kolorami otaczających go skał. Ta część pejzażu intryguje tajemnicą nie do przeniknięcia. Stanowi miejsce w przestrzeni wyspy najważniejsze, chociaż w skałach otaczających cyprysy w funkcji miejsca PERYFERYJNEGO kryją się też zapewne mieszkania dla dusz

Scena przedstawiona na płótnie, podobnie jak na obrazie *Charon*, wpisuje się w schemat wyobrażeniowy ŹRÓDŁO – ŚCIEŻKA – CEL, aktywując przede wszystkim jego drugi i trzeci element. ŚCIEŻKA odpowiada ostatniej podróży dusz do miejsca przeznaczenia, CELU tej wyprawy, czyli na urokliwą, porośniętą trawami i cyprysami wyspę z zalegającą na niej ciszą oraz z przygotowanymi miejscami dla dusz zmarłych. ŚCIEŻKA jest strefą graniczną między światem ziemskim i pozaziemskim. ŹRÓDŁO jako element schematu nie jest bezpośrednio obecne na płótnie, jak dwa następne, ale asocjacje z brzegiem stałego lądu, z którego zaczyna się podróż na wyspę, wydają się być oczywiste.



Obraz 22.3. Arnold Böcklin *Wyspa umarłych* (jedna z pięciu wersji obrazu powstały w latach 1880–1886)

Przeprawa odbywa się łodzią, w której siedzi wiosłujący przewoźnik, a przed nim w pozycji stojącej znajduje się postać w białym całunie¹⁷. Przypomina kamienny posąg. Jego biel ma związek z konwencją przedstawiania ciała na przełomie wieku XIX i XX. W ujęciu symbolicznym jest to również kolor dusz zmarłych (Kopaliński, 1990; Stala, 1994). U stóp postaci malarz umieścił przedmiot kojarzący się z trumną. Pasażerowie łodzi odwróceni są tyłem do oglądającego obraz, ewokując schemat PRZÓD – TYŁ. Wpisanie się w drugi człon tego schematu zazwyczaj waloryzowane jest ujemnie, ale na tym płotnie twarze pasażerów jednocześnie skierowane są na wyspę. W ten sposób podkreśla się ich zainteresowanie niecodziennym celem, kończącym drogę ziemskiego życia. Zwrócenie się PRZODEM ku wyspie obrazuje ich pochłonięcie czekającą ich niewiadomą, wielką tajemnicą, wobec której stają.

Niewidoczny od strony oglądającego przód postaci waloryzowany jest więc dodatnio, natomiast usytuowanie tyłem do oglądającego obraz ujemnie. To, co przed duszą, nacechowane jest więc pozytywnie w stosunku do tego, co znajduje się za nią. Wydaje się to uzasadnione, dusza wkracza w nową przestrzeń ontologiczną z oczekiwaniami lepszego istnienia, niż dane jej było doświadczyć w ziemskiej egzystencji (postawy dekadencje na przełomie XIX/XX wieku).

¹⁷ Biel jako barwa achromatyczna ma bogatą symbolikę, a między innymi uważana jest za kolor żałoby oraz kolor duchów (Mosio & Skoczeń-Marchewka, 2012, ss. 122–125).

Pionowa pozycja postaci w bieli aktywuje schemat wertykalny GÓRA – DÓŁ, waloryzując ją dodatnio: GÓRA TO DOBRZE. Więc już na etapie podróży w wymiar pozaziemski upersonifikowana dusza zdaje się akceptować swoją sytuację. Zachowuje się inaczej niż te obecne w łodzi Charona, pierwszej części dyptyku, pochylone, zgięte wpół, realizujące schemat: DÓŁ TO ŹLE.

Woda, po której porusza się łódź, sprawia wrażenie unieruchomionej, dziwnie zgodnej z martwą skał na wyspie i nieporuszoną gajem cyprysów na niej, czyli miejsca, do którego podróżni zmierają. Otwiera się w ten sposób schemat wyobrażeniowy SIŁY oraz RÓWNOWAGI. Przez pierwszy z wymienionych została ukazany brak działania na obszarze wyspy jakiegokolwiek siły, nawet przyciągania. Wszystko jest statyczne, zamarło w miejscu. Schemat RÓWNOWAGI odnosi się zarówno do tego docelowego miejsca podróży, jak i przestrzeni otaczającej wyspę. Określa go, związana z nieruchomością i martwą obiektów, emanująca z obrazu cisza, wykreowana brakiem jakiegokolwiek ruchu, przekładającego się na brak dźwięków: unieruchomione fale morza nie mogą pluskać, a gałęzie drzew szumieć. Niezwykły nastrój dopełnia wrażenie zimna sugerowanego niebieską barwą wody i nieba¹⁸. Wszystko to oscyluje wokół pojowania i doświadczania fenomenu śmierci.

Z całości emanuje jakiś nieomal mistyczny nastrój, przeplatający się z domieszką grozy, która jednak nie zniechęca do znalezienia się w tym miejscu, a wręcz, paradoksalnie, przyciąga obietnicą przyjemnych doznań, niezmącone- go spokoju, ciszy i wytchnienia po trudach życia.

Wyspa, do której zmierają podróżni, aktywuje również schemat wyobrażeniowy POJEMNIKA, otwierając się na jego wnętrze. Fakt, że zbliżają się do niej podróżni (wchodzą na), uzasadnia wpisanie wyspy w ten prekonceptualny schemat. Podobnie jak Pola Elizejskie, jest przestrzenią przeznaczoną tylko dla dusz zmarłych, z której nie ma powrotu.

Jeśli wyspa wpisuje się w schemat POJEMNIKA, a jednocześnie stano- wi część wykreowanego na płótnie kosmosu, również aktywującego schemat wyobrażeniowy POJEMNIKA, wówczas powstająca konfiguracja schematów wyraża się relacją POJEMNIK w POJEMNIKU: POJEMNIK, który stanowi wyspa, zawiera się w POJEMNIKU odpowiadającemu kosmosowi. Płynąca na wyspę łódź sterowana przez przewoźnika z ucieleśnioną duszą, zmierzącą do świata umarłych (tytuł dzieła *Wyspa umarłych* precyzuje jednoznacznie przynależność do tego świata) wpisuje się tym samym w schemat POJEMNIKA – kosmosu. Tym samym żywi i umarli należą do jednej przestrzeni, zawierają się w POJEMNIKU, odpowiadającemu kosmosowi.

Bujna roślinność na tym skrawku ziemi, niewzruszona natura skał, wszystko otoczone niezmąconą taflą wody, przechodzącą niepostrzeżenie w przestrzeń powietrzną tworzą aurę niepojętego spokoju, nastrój zachęcający do pozostania

¹⁸ Kolor niebieski należy do palety barw zimnych. Symbolicznie oznacza oddalenie, odnosi się do przestrzeni metafizycznych (Kopaliński, 1985, s. 746).

na wyspie¹⁹. Przeznaczenie tego miejsca zdaje się kłócić ze stereotypowym wyobrażeniem miejsca pobytu po śmierci, utożsamianym zazwyczaj z samą śmiercią, kojarzącą się najczęściej z negatywnymi doświadczeniami, jakimś rodzajem grozy. Aktywowany schemat wyobrażeniowy RÓWNOWAGI między sposobem ukazania przez artystę wyspy umarłych a typowymi oczekiwaniami odbiorców dzieła realizuje się więc jako jej brak, wskazuje na jej naruszenie. Być może dzięki tej oryginalności ujęcia obraz przyciąga uwagę odbiorców, intryguje i stanowi inspirację do powstawania dzieł literackich i muzycznych.

22.7.4. W obrazie pt. *Pieta*

Na płótnie pt. *Pieta* dobrze znany w kulturowym kręgu chrześcijańskim motyw Matki Boskiej trzymającej martwe ciało Chrystusa został przez A. Böcklina zreinterpretowany. Ciało syna nie znajduje się w objęciach matki, ale spoczywa w pozycji horyzontalnej, na wznak, na niewysokim marmurowym postumencie. Nad nim okryta prawie w całości kirem postać kobiety, która klęczy z prawej strony syna, niemal półleżąc na jego martwym ciele. Pod czarną tkaniną zarysowuje się jej głowa oraz cześć sylwetki. Kochająca matka obejmuje ciało zmarłego w geście ujawniającym świadomość jego utraty. Prawa ręka kobiety wychyla się spod okrycia i mocno przylega do górnej części ramienia syna. Uścisk jest wyrazem matczyniej miłości.

Relacja między przedstawionymi postaciami obrazu aktywuje przede wszystkim prekonceptualny schemat WIEZI. Konstytuuje się on na najwcześniejszym etapie rozwoju człowieka, a właściwie jeszcze przed jego narodzeniem, w łonie matki (Krzeszowski 1994, s. 35). W analizowanej scenie matka rozstaje się z synem. Łączące ich w życiu doczesnym ziemskie WIEZI zostaną zerwane. Z ułożenia ciała kobiety da się wyczytać jej nieprzeniknioną rozpacz, ból i cierplenie. Żałobny kir nie odsłania twarzy. Uruchamiający się schemat wyobrażeniowy PPRZÓD – TYŁ niewidoczną twarz paradoksalnie waloryzuje dodatnio. Widoczny element schematu, tył, nacechowany jest ujemnie (TYŁ TO ŹLE). Nie dzieli się cierpieniem z innymi, by łatwiej je znieść. Dramat zboalań matki rozgrywa się bez towarzyszenia obcych oczu, w samotności, intymnie. Jest tym samym o wiele bardziej przejmujący niż gdyby malarz próbował zawrzeć go w rysach twarzy kobiety. Aktywuje się jednocześnie schemat wyobrażeniowy CZĘŚĆ – CAŁOŚĆ. Dotyczy on przeżywania cierpienia, ostatecznych spraw człowieka w samotności, w izolacji od innych, bez współczującego zrozumienia bliźnich (CZĘŚĆ). Parametr dodatni tego schematu odnosi się do elementu CAŁOŚĆ. Wielkie cierplenie przeżywa się jedynie w samotności. Nie można podzielić się nim z innymi.

¹⁹ A. Böcklin, według krytyków, jest szczególnym mistrzem kreowania nastroju (z niem. *Stimmung*) w swoich dziełach plastycznych (por. Nowakowski, 1994).



Obraz 22.4. Arnold Böcklin *Pieta* (1873)

Ułożenie sylwetki postaci, również zakrytej tkaniną, nieodsłaniającej więc szczegółów, jedynie zarys, ale oddającej bezsilność opadłej na ciało zmarłego syna kobiety wyraża jej stan psychiczny. Mamy tu więc do czynienia ze schematem SIŁY, siły bólu wewnętrznego, przygwoźdzającego matkę do ziemi, która ugięła się pod jego naporem. Towarzyszy temu ujęciu postaci schemat relacyjny GÓRA – DÓŁ. Chrystus we władzy śmierci znajduje się w pozycji horyzontalnej, na dole. Klęcząca przy nim matka sytuuje się wprawdzie wobec niego na górze, ale ciężar bólu przygniata ją do ziemi, więc linia wertykalna załamuje się. Dwa schematy współistnieją ze sobą.

Czerń tkaniny okrywającej postać kobiety kontrastuje z bielą ciała Chrystusa. Ten kolor ciała zlewa się z barwą postumentu, na którym zostało ułożony zmarły Chrystus. Zdaje się on przejmować z jasnego marmuru również zimno i twardość kamienia. Artysta uzyskał w ten sposób wrażenia właściwe zmysłowi dotyku. To przyleganie ciała do kamienia aktywuje również schemat WIEZI, ale wyrażający dziwny związek człowieka,ściślej, jego ciała, z kamieniem, jego twardością i obojętnością. Jest zapowiedzią powrotu ciała człowieka do matki-ziemi. Zakrywająca sylwetkę kobiety czarna tkanina, w tym również jej twarz, sprawia wrażenie, że materiał tłumi szloch matki. Wielka tragedia rozgrywa się w grobowym milczeniu. Ten aspekt sceny generuje również schemat RÓWNO-WAGI, a precyzyjniej, jej brak. Dysharmonia zarysowuje się między martwym

ciałem Chrystusa, który nic już nie może czuć, i cierpiącą, uginającą się pod ciężarem brzemienia, matką. Wzmacniają ją kontrast kolorów. Postument jest rodnajem grobu i łożą jednocześnie. Skojarzenia z grobem uzasadnia dyktowany obrzędami religii katolickiej zwyczaj składania ciała Chrystusa do symbolicznego grobu w Święta Wielkanocne. Te asocjacje wzmacnia fakt, że postument na obrazie przystrojony jest kwiatkami, ułożonymi wokół niego, jak tradycyjnie czyni się to również współcześnie.

Odejście syna na wieczność mimowolnie przywołuje akt jego narodzin, moment przybycia na ziemię. W scenie antycypującej ostateczne rozstanie matki i jej dziecka aktywizuje się schemat wyobrażeniowy POJEMNIKA w odniesieniu do ciała matki w archetypicznym ujęciu. W łonie matki znajdował się syn przed przyjściem na świat i dzięki niej pojawił się na nim. Krzeszowski rozpatruje schemat POJEMNIKA w dwóch wariantach: ciało jako pojemnik i ciało w POJEMNIKU (Krzeszowski, 1994, s. 37). Jeżeli w momencie śmierci przywołuje się czas narodzin, wówczas analizowanej scenie odpowiada drugi wariant. Jeżeli grób jest jednocześnie łożem, wówczas aktywizuje się pierwszy wariant tego schematu.

Z dwupłaszczyznowości płotna pt. *Pieta* wynika, że wprawdzie życie Chrystusa na ziemi skończyło się, jednak czeka go życie w niebie. Realistyczna scena opłakiwania syna przez matkę znajduje kontynuację w drugiej płaszczyźnie obrazu, w scenie metafizycznej, usytuowanej nad ziemską. Metafizyczna sfera w górnej części płotna emanuje odmienną kolorystyką, która wyraźnie różnicuje dwie przestrzenie – ziemską i boską. Sfera niebos jest utrzymana w barwach jasnych, ciepłych, pomarańczowo – czerwonych, rozświetlona jasnością. Zatapia się w miękkie kształty różowawo – szarych chmur. W opisywanym już wcześniej ziemskim obszarze dominuje kolorystyką ciemną: granat obłoków oscyluje ku czerni tkaniny okrywającej kobietę. Skontrastowanie barwnych jakości obu części obrazu wpisuje się w schemat RÓWNOWAGI, podkreślając jej brak. Z nieba wychyla się i opuszcza nisko nad ziemię, wyciągając rękę, postać młodego mężczyzny w czerwonej²⁰ szacie²¹. Otaczają ją pogodne twarze dzieci niczym aniołków, skierowane w dół. Aktywizuje się w ten sposób schemat CZĘŚĆ – CAŁOŚĆ. Na całość życia człowieka wierzącego składają się zatem dwa wymiary: ziemski i metafizyczny. Nie kończy się ono tylko na jednym. Zapraszający ruch ręki skierowany jest do tego, który znajduje się na ziemi. Aktywizujący się schemat wertykalny GÓRA – DÓŁ działa w dwóch kierunkach: z góry do dołu, kiedy otworzyło się niebo na przyjęcie Syna Człowieczego i z dołu do góry, gdy po śmierci dusza Chrystusa trafia do nieba.

²⁰ Niektóre z symbolicznych znaczeń czerwieni odczytuje się zarówno jako żarliwą miłość, ale też jako barwę krwi ofiarnej Chrystusa (Biedermann, 2001).

²¹ W figuralnej sztuce wczesnochrześcijańskiej ukazywano Boga Ojca w postaci młodzieńczego Chrystusa (Gryglewicz, 1989, s. 988).

22.8. Wnioski

22.8.1. Zastosowanie teorii SW z wpisany w nią parametrem aksjologicznym do analizy dzieła plastycznego pozwala dotrzeć do najbardziej podstawowych (prekonceptualnych) wyobrażeń malarza o duszy, zaświatach i przechodzeniu z wymiaru ziemskiego w metafizyczny oraz wartościowania tych fenomenów.

22.8.2. Opracowana przez Panofsky'ego teoria trójwarstwowej struktury dzieła malarstwa, w której wyodrębnienie poszczególnych poziomów recepcji pozwala na prześledzenie kolejnych faz w procesie odbioru obrazów i konstytuowania się sensów, a układanie się tych etapów w *koło metodologiczne*, uwzględniające pokrywanie się ich w aktach interpretacji, stanowi uzasadnienie analizy i interpretacji dzieła plastycznego z wykorzystaniem SW w taki sposób, aby poddawać oglądowi zarówno poszczególne warstwy tej struktury, jak i uwzględniać ich syntetyzujące odczytywanie.

22.8.3. W analizie więc zostało poddane usytuowanie obiektów obrazu wobec siebie, ich wzajemne relacje na planie przestrzennym płótna, następnie wynikające z układu tych obiektów sceny i wydarzenia (warstwa ikonograficzna) po uprzednim rozpoznaniu, opartym na konstytuujących elementy świata przedstawionego formach, czyli kształtach, wielkościach, barwach (warstwa preikonograficzna). Odczytanie konwencjonalnych znaczeń (warstwa ikonograficzna) i następnie wynikających z usytuowania dzieła w przestrzeni kultury symbolicznej (ikonologicznej) dopełniało jego interpretację.

22.8.4. Wykorzystanie teorii SW umożliwia również porównanie wyobrażenia fenomenu duszy i zaświatów, inspirowanego zarówno różnymi kręgami kulturowymi, jak też wykrowanego jedynie potęgą wyobraźni artysty. W analizowanych dziełach sztuki dusze najczęściej są przedstawione w postaci materialnej, są ucieleśnione i upersonifikowane, niezależnie od przynależności ukazanych na nich wątków do kręgów kulturowych – mitologicznego (*Charon i Pola Elizejskie*), biblijnego (*Pieta*) i wówczas, gdy mają uniwersalny charakter, niereprezentujący określonej tradycji kulturowej (*Wyspa umarłych*).

Na niektórych płótnach sugerowana jest również ich obecność metafizyczna przez sugestywne wykreowanie przestrzeni zaświatów, czyli miejsc ich przebywania po życiu ziemskim. Dotyczy to *Wyspy umarłych* oraz w pewnym sensie *Piety*. W takiej sugestii nie można pominąć roli metatekstu w interpretacji – tytułu. W wymienionym jako drugi obrazie zostało ukazane otwarte niebo z wyciągniętą ku dołowi ręką Boga Ojca, aby przyjąć duszę. Jest to być może moment pokonywania przez nią drogi w ten wymiar istnienia właśnie w postaci metafizycznej. Jednak ukazany przez otwarte niebo świat boski ma kształt materialny – postaci świętych i aniołów są upersonifikowane, więc niekoniecznie dusza Zbawiciela wkracza do niego w odmiennym kształcie ontologicznym.

W wykreowaniu motywów duszy o różnej proweniencji kulturowej uaktywniała się przede wszystkim SW GÓRA – DÓŁ, PRZÓD – TYŁ, ale także

PRAWA – LEWA, SIŁY i WIĘZI. Wpisany w nie parametr aksjologiczny był jednak zróżnicowany: w przekazie mitologicznym dusze opuszczają ziemski wymiar życia pochylone, pogrążone w rozpacz z aktywującym się elementem SCHEMATU WERTYKALNEGO: DÓŁ, wartościowanego ujemnie (DÓŁ TO ŹLE); w uniwersalnym uaktywnia się składnik GÓRA tego schematu, więc jest waloryzowany dodatnio. Dusza na tym płótnie jest ukazana w postaci wyprowadzonej. Nie ulega rozpacz z powodu opuszczania świata ziemskiego. Znajduje to zapewne uzasadnienie w dekadencji postawach ludzi żyjących na przełomie XIX i XX wieki, doświadczających zniechęcenia egzystencją i brakiem poczucia sensu istnienia²².

Funkcjonowanie SW PRZÓD – TYŁ również jest odmienne. W ujęciu dusz wpisujących się w przekaz mitologiczny aktywowany jest PRZÓD jako składnik schematu. Dusze zwrócone są jednak w stronę brzegu rzeki, z którego odpływają, więc wyrażone jest w ten sposób ich przywiązanie do życia ziemskiego (PRZÓD TO DOBRZE). W dziele o charakterze uniwersalnym PRZÓD odnosi się do tego, co znajduje się przed duszą, czyli do metafizycznego wymiaru. Dodatni parametr wartościujący wyraża nie tylko pogodzenie z faktem opuszczania życia ziemskiego, ale zaintrygowanie, wręcz oczekiwanie, by przebywać w imperium metafizycznym. Aktywizowanie elementu schematu TYŁ wyraża, że pozostawiają za sobą świat ziemski, więc zgodnie z wartością parametru, świat zły (TYŁ TO ŹLE).

SW PRAWA – LEWA jest aktywizowany w dziele *Charon* z zaakcentowanym składnikiem PRAWA. Dotyczy on zajmowanych w łodzi miejsc w relacji wobec przewoźnika – głównej postaci na łodzi. Dzięki dodatniemu nacechowaniu aksjologicznemu tego elementu schematu podkreślona jest ich ważna rola w Charonowej łodzi. Dusze pogrążone w rozpaczce generują również schemat SIŁY z ujemnym parametrem wartościującym. Ułożeniem ciała wyrażają, że siły witalne opuściły je (BLOKADA).

W wykrojowane wyobrażnią artysty zaświąt, ukazane po pierwsze, w kształcie wyspy i jej otoczenia, po drugie, pół oraz po trzecie, nieba, zostały wpisane schematy: CENTRUM – PERYFERIE, CZEŚĆ – CAŁOŚĆ POJEMNIKA, RÓWNOWAGI i WIĘZI. W przedstawieniu wyspy stanowiącej część swoistego kosmosu (CAŁOŚĆ), poszerzonego o obszary wody i przestrzeni powietrznej (CZEŚĆ), uaktywniły się również inne niż wyżej wymienione. Ich rekonstrukcja ujawniła, że zaakcentowane zostało w obrazie główne miejsce – wyspa, pełniąca funkcję przystani, do której w pierwszym rzędzie przybywają dusze (CENTRUM). Inne przestrzenie, służące do zamieszkiwania w nich dusz na całą wieczność, aktywują składnik schematu PERYFERIE.

SW POJEMNIKA również organizował wymienione przestrzenie. Wejście w jego zasięg w niektórych przypadkach obligowało do spełnienia określonych

²² Postawy dekadencji były związane z filozofią epoki modernizmu np. F. Nietzschego i A. Schopenhauera (por. Makowiecki, 1987).

warunków, np. przepłynięcie Lety, rzeki zapewniającej zapomnienie, by dostać się do Elizjum. Ruch w stronę przestrzeni wchodzącej w zasięg POJEMNIKA był jednostronny, opuszczenie go nie zostało przewidziane, mimo że niebo w dziele o prowieniencji biblijnej jest otwarte. W *Wyspie umarłych* ukonstytuowała się konfiguracja POJEMNIK (wyspa) w POJEMNIKU (wszechświat). Wynika z niej interesująca konkluzja, że kosmos jest przestrzenią zamieszkiwaną zarówno przez żywych, jak i umarłych. Jedni i drudzy w odczytaniu prekonceptualnym należą do wspólnego imperium.

Schemat WIEZI został wyeksponowany głównie w przestrzeni o pochodzeniu mitologicznym, na polach elizejskich. Schemat RÓWNOWAGI odnoсиł się zarówno do ukazania swoistej symbiozy, w której funkcjonowały różne obiekty analizowanych terytoriów, czyli oprócz upersonifikowanych dusz okazy flory i fauny, jak też harmonii estetycznej, jednolitości budowanego w obrazie pogodnego nastroju, w jakiś sposób zachęcającego, by w te przestrzenie trafić (*Wyspa umarłych, Pola Elizejskie*).

22.8.5. Znamienne, że wyobrażenia imperiów metafizycznych, inspirowanych różnymi tekstami źródłowymi, jak również i te, stworzone jedynie mocą wyobraźni artysty, nie wykraczają poza doświadczenia związane z ziemskim wymiarem. Eksploatują to, co znane i uważane w nim za dobre i piękne, czyli wyidealizowane, harmonijnie ukształtowane pejzaże, krajobrazy natury z ewentualnymi elementami kultury (niewielkie obiekty architektoniczne) (*Wyspa umarłych, Pola Elizejskie*). Wyobraźnia malarza odwołującego się do różnych tekstów kultury nie jest zdolna pokonać ziemskich rozwiązań, jest nimi silnie zdeterminowana.

22.8.6. Artysta dokonuje reinterpretacji niektórych wątków mitologicznych (np. Charon to nie sługus jak odnotowuje w słowniku mitologii Grimal, ale utrudzony, odpowiedzialny sternik łodzi), jednak mimo wszystko są to niewielkie modyfikacje tradycyjnych przekazów²³. Wyobrażenie biblijnego nieba też jest konwencjonalne: usytuowane w górze, zamieszkiwane przez Boga i aniołów, skontrastowane z ziemią. Kontrast został wyrażony SW RÓWNOWAGI o ujemnym parametrze.

22.8.7. SW ŹRÓDŁO – ŚCIEŻKA – CEL w przekazach związanych z różnymi źródłami kultury wyraża przejście z jednej przestrzeni w drugą, z ziemskiej w metafizyczną. W dziele inspirowanym mitologią oraz w oryginalnie wykreowanym bez odniesień do tradycji kulturowej, aktywują się one w wymiarze horyzontalnym, natomiast w obrazie o genezie chrześcijańsko-biblijnej, w *Pie-*

²³ Trzeba jednak przyznać, że *Wyspa umarłych* w kształcie nadanym przez artystę zawiera jakąś niepojętą magię i bardzo mocno oddziaływała i do dnia dzisiejszego oddziałuje na odbiorców, stanowiąc inspiracje do powstawania dzieł malarstw (np. J. Malczewskiego), muzycznych (np. opera Rachmaninowa i Wagnera) (por. Nowakowski, 1994) i literackich: zbiór ekfraz i hypotypoz Zofii Gordziałkowskiej oraz ekfraz poetki współczesnej Zofii Szydzik wydana w 2010 roku (Szydzik, 2010; por. Bagińska, 2017). Świadczy też o tym współczesna awangardowa instalacja sztuki (por. Bajda, 2019).

cie, w wymiarzeertykalnym. Droga do nieba ewokuje w nim ruch ku górze, aktywując jednocześnie schemat GÓRA – DÓŁ z wartościowym pozytywnie elementem GÓRA.

22.8.8. Wykorzystanie m.in. SW PRZÓD – TYŁ, CENTRUM – PERYFERIE, GÓRA – DÓŁ pozwala na bardzo precyzyjną i szczegółową analizę usytuowania obiektów w przestrzeni oraz ich wartościowania przy uwzględnieniu wpisania się SW w parametr aksjologiczny towarzyszący im. Zastosowanie SW ŹRÓDŁO – ŚCIEŻKA – CEL pozwala na dokładne opisanie sytuacji przedstawionej na obrazie oraz implikuje uwzględnienie jej następstwa.

Schemat RÓWNOWAGI, SIŁY, WIĘZI wymaga skoncentrowania zainteresowania zarówno na cechach wyglądu poszczególnych obiektów, jak i ich relacji w stosunku do innych.

22.8.9. Duża liczba uaktywniających się schematów potwierdza szczególną intensyfikację znaczenia w sztuce.

Bibliografia

Bagińska, L. (2017). Jak dwie poetki z różnych pokoleń piszą o tym samym dziele sztuki malarskiej? (Zofia Gordziałkowska i Zofia Szydzik o „Wyspie umarłych” Böcklina). W E. Wierzbicka-Piotrowska (Red.), *Dialog pokoleń: Praca zbiorowa* (T. 3, ss. 315–331). Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.

Bagińska, L. (2020). Jak poetka „maluje słowami” obraz na przykładzie młodopolskiej ekfrazy Zofii Gordziałkowskiej z tomu „Böcklin w poezji”. W E. Wierzbicka-Piotrowska (Red.), *Dialog pokoleń: Język zwierciadłem kultury: praca zbiorowa* (ss. 117–134). Dom Wydawniczy Elipsa.

Bajda, J. (2019). Przekład intersemiotyczny: *Wyspa umarłych* Arnolda Böcklina w różnych stanach skupienia. *Academic Journal of Modern Philology*, 8, 7–21.

Biedermann, H. (2001). *Leksykon symboli* (J. Rubinowicz & M. Szubert, Tłum.). Muza.

Boehm, G. (2014). *O obrazach i widzeniu: Antologia tekstów* (D. Kołacka, Red.; M. Łukasiewicz & A. Pieczyńska-Sulik, Tłum.). Universitas.

Borowicz, S. (2009). Obrazowanie jako pocieszenie: Kilka uwag o metaforze przejścia w literaturze klasycznej. *Teksty Drugie*, 1(2), 77–93.

Evans, V. (2009). *Leksykon językoznawstwa kognitywnego* (M. Buchta, Tłum.). Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas. (Oryginalna praca opublikowana 2007).

Głowiński, M., Kostkiewiczowa, T, Okopień-Sławińska, I., & Sławiński J. (Red.). (1998). *Słownik terminów literackich*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Gordziałkowska, Z. (1911). *Böcklin w poezji*. E. Wende i Spółka.

Grimal, P. (1990). *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej* (J. Łanowski, Red.; M. Brońska, Tłum.). Zakład Narodowy im. Ossolińskich. (Oryginalna praca opublikowana 1951).

Gryglewicz, F., Łukaszyk, R., & Sułowski, Z. (Red.). (1989). *Encyklopedia katolicka* (T. 2). Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Ingarden, R. (1966). O budowie obrazu. W *Studia z estetyki* (T. 1, ss. 69–80). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Johnson, M. (1987). *The body in the mind: The bodily basis of meaning, imagination, and reason*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226177847.001.0001>

Johnson, M. (2015). *Znaczenie ciała: Estetyka rozumienia ludzkiego* (J. Płuciennik, Tłum.). Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Konik, R. (2013). *Między przedmiotem a przedstawieniem: Filozoficzna analiza sposobów obrazowania w oparciu o malarstwo, fotografię i obrazy syntetyczne*. Oficyna Wydawnicza Atut.

Kopaliński, W. (1985). *Słownik mitów i tradycji kultury*. Państwowy Instytut Wydawniczy.

Kopaliński, W. (1990). *Słownik symboli*. Wiedza Powszechna.

Kostyrko, T. (1975). Erwina Panofsky'ego „koło metodyczne”. W J. Kmita (Red.), *Wartość, dzieło, sens: Szkice z filozofii kultury artystycznej* (ss. 196–219). Książka i Wiedza.

Krzeszowski, T. P. (1994). Parametr aksjologiczny w przedpojęciowych schematach wyobrażeniowych. *Etnolingwistyka*, 6, 29–51.

Krzeszowski, T. P. (1998). Aksjologiczne aspekty metafor. W W. Kubiński, R. Kalisz, E. Modrzejewska (Red.), *Językoznawstwo kognitywne: Wybór tekstów* (ss. 80–103).

Krzeszowski, T. P. (1999). *Aksjologiczne aspekty semantyki językowej*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Lakoff, G. (1990). *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne: Co kategorie mówią nam o umyśle* (E. Muskat-Tabakowska, Red.; M. Buchtta, A. Kotarba, & A. Skucińska, Tłum.). Universitas.

Langacker, R. W. (1995). *Wykłady z gramatyki kognitywnej* (H. Kardela, Red.; J. Berez, Tłum.). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Langacker, R. W. (2009). *Gramatyka kognitywna: Wprowadzenie* (E. Tabakowska, Tłum.). Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

Lessing, G. E. (1962). Laokoon czyli o granicach malarstwa i poezji. W *Dzieła wybrane* (H. Zyman-Dębicki, Tłum.; T. 3, ss. 88–89). Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

Libura, A. (2000). *Wyobraźnia w języku: Leksykalne korelaty schematów wyobrażeniowych* CENTRUM-PERYFERIE i SIŁY. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Libura, A. (Red.). (2007). *Amalgamaty kognitywne w sztuce*. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

Łata, M. (2017). Obraz „Melancholia” Jacka Malczewskiego w kontekście teorii lingwistyki kognitywnej. *Filozofia i Nauka: Studia filozoficzne i interdyscyplinarne*, 5, 323–339.

Makowiecki, A. (1987). *Młoda Polska* (2. wyd.). Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

Masłowska, E. (2011). Wędrowka dusz w zaświąt: Szerokim gościńcem i po bezdrożach: Schematy wyobrażeniowe w polskiej kulturze ludowej. W J. Adamowski & K. Smyk (Red.), *Droga w języku i kulturze: Analizy antropologiczne* (ss. 117–128). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Masłowska, E. (2012a). *Ludowe stereotypy obcowania świata i zaświąt w języku i kulturze polskiej*. Wydawnictwo Agade Bis.

Masłowska, E. (2012b). Pozytywne schematy destrukcji w relacjach z zaświątami. W M. Abramowicz, J. Bartmiński, & I. Bielińska-Gardziel (Red.), *Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów* (T. 1, ss. 289–305). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Michałowska, T. (1982). *Poetyka i poezja: Studia i szkice staropolskie*. Wydawnictwo Naukowe PWN.

Mosio, G., & Skoczeń-Marchewka, B. (2012). Barwa i kształt w wierzeniach i sztuce ludowej. W J. Marecki & L. Rotter (Red.), *Barwy i kształty* (ss. 117–141). Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe.

Nowakowski, A. (1994). *Arnold Böcklin: Chwała i zapomnienie*. Universitas.

Panofsky, E. (1971). *Studia z historii sztuki* (J. Białostocki, Red.). Państwowy Instytut Wydawniczy.

Przybylska, R. (2006). *Schematy wyobrażeniowe a semantyka polskich prefiksów czasownikowych do-, od-, prze-, roz-, u-*. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

Savinio, A. (1997). Arnold Böcklin (S. Kasprzysiak, Tłum.). *Literatura na świecie*, 12(317), 70–90.

Schreiber, E. (2012). Muzyka wobec doświadczeń przestrzeni i ruchu – między metaforą pojęciową a percepcją. *Sztuka i Filozofia*, 40, 103–117.

Siemaszko, P. (2007). *Od akademizmu do ekspresjonizmu: Sugestie picturalne w poezji polskiej końca XIX i początków XX wieku*. Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.

Stala, M. (1988). *Metafora w liryce Młodej Polski: Metamorfozy widzenia poetyckiego*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Szydzik, Z. (2010). *Akwarele jesienne. Wyspa dusz*. Astrum.

Tokarska, J., Wasilewski, J., & Zmysłowska, M. (1982). Śmierć jako organizator kultury. *Etnografia Polska*, 26(1), 79–114.

Image Schemas of the Soul and the Underworld in the Symbolic Painting of Arnold Böcklin on the Basis of His Selected Works from the Turn of the Twentieth Century (*Charon, Elysian Fields, The Isle of the Dead, Pieta*)

Summary

This chapter presents the results of reconstruction of image schemas inscribed in the symbolic works of the Swiss painter Arnold Böcklin which feature the motifs of the soul and the underworld.

Image schemas, one of the tools of cognitive theory, are preconceptual structures which are less complex and more abstract than concepts. Their nature was described by Mark Johnson, who also distinguished several of them (e.g. the CONTAINER, BALANCE and FORCE schemas). The Polish linguist Tomasz P. Krzeszowski introduced the axiological parameter in the reading of schemas. These methodological tools, developed on the basis of linguistics, have also found application in the analysis of other sign codes, such as painting.

In this study, the theory of image schemas applied to analyse Böcklin's works helps to discover the basics of understanding and imaging the concepts of the soul and the underworld by the artist. In his works under consideration, image schemas are mostly apparent in the way he presents objects – their position in relation to one another and the place they occupy in space. The study mainly uses the theory of fine arts developed in the twentieth century by the outstanding art scholar Erwin Panofsky.

Keywords: image schemas in the interpretation of painting, phenomenon of the soul in Böcklin's symbolic painting

Rozdział 23

Przewodnik duszy między doczesnością a nieskończonością w tryptyku *Sąd Ostateczny* Hansa Memlinga

Beata Purc-Stępniak

Uniwersytet Gdańskim, Muzeum Narodowe w Gdańskim

ORCID: 0000-0003-1026-5574

e-mail: beatapurc@tlen.pl

Streszczenie

Tryptyk *Sąd Ostateczny* (1467–1473, Muzeum Narodowe w Gdańskim) Hansa Memlinga to przykład piętnastowiecznego niderlandzkiego malarstwa o charakterze wczesnorenesansowym, w którym ważną rolę spełnia opiekun dusz, św. Michał Archanioł. Pomaga w ich sprawiedliwym osądzie czynionym przez Boga i buduje pomost pomiędzy światami. Jego figurę pokazano w silnej relacji z duszą ludzką, szukającą zbawienia. Korzenie wizerunku św. Michała siegają tradycji antycznej Hermesa Psychopomposa, a szereg elementów jego stroju i wydźwięk ponadnaturalnej postaci w obrazie Memlinga odwołuje się do mitologii i ikonografii chrześcijańskiej o charakterze moralnym. W ten sposób powstała alegoria rycerza–cnoty, utożsamiona z uskrzydloną sprawiedliwością Sławy – w nawiązaniu do pomysłu Filaretego z traktatu *O architekturze* (1464). Uskrzydloną Sławę upodobniono do Merkurego, patrona kupców i usytuowano w ikonografii przewodnika duszy św. Michała jako ważącego Hermesa Psychopomposa, dlatego św. Michała można rozumieć jako Sprawiedliwość, która wznosi się na roztropność, odwadze i wierze, a te przyczyniają się do sławy szczęścia wiecznego duszy.

Słowa kluczowe: malarstwo XV wieku, Hans Memling, sąd ostateczny, mitologiczne asocjacje w wizerunku św. Michała Anioła, Merkury medycejski, ikonografia św. Michała Archanioła, ikonografia chrześcijańska, uskrzydlone oko duszy

23.1. Przeznaczenie dzieła a ikonografia obrazu

Tryptyk *Sąd Ostateczny* (ok. 1459–1473, Muzeum Narodowe w Gdańsku) Hansa Memlinga to przykład niderlandzkiego malarstwa *ars nuovo*, w którym ważną rolę spełnia opiekun dusz św. Michał Archanioł (Borchert, 2014, s. 80; Purc-Stępińska, 2012) przedstawiony w kontekście idei ikonograficznych, propagowanych przez humanistów zaproszonych na Sobór we Florencji w 1439 roku. Ołtarz zamówiony przez bank Medyceuszy dla upamiętnienia gimnazjum akademickiego w Badia di Fiesole ma charakter demonstratywny¹, intelektualno-religijny oparty na schemacie geometrycznym, stosowanym w ówczesnych księgach naukowych².

Zamówiony w Niderlandach ołtarz, przypisywany nietrafnie od XIX wieku fundacji kierownika banku w Brugii Angelo di Jacopo Tani (Warburg, 1902), miał być przewieziony w roku 1473 z Brugii do Pizzy, a następnie do Florencji z docelowym przeznaczeniem do kościoła w Badia Fiesolana (McFarlane, 1971, ss. 25, 45; Nutall, 1992, 1995; Rohlmann, 1991), którego przebudowę finansował Cosimo de Medici z myślą o udziałowcach banku medycejskiego tak, by kościół był patronką świętynią banku i miejscem modlitwy dla wykładowców Studio Fiorentino et Sapienza (Ferretti, 2009, s. 127). Cosimo przeprowadził przebudowę klasztoru na salę spotkań dla słuchaczy i gościnne pokoje dla przyjeżdżających do Florencji wykładowców, czyniąc go swoistym *domus sapientiae*. Ołtarz zamówiony do Badia trafił jednak do Gdańska, gdyż został skradziony w 1473 roku u wybrzeży angielskich wraz z innymi dobrami przez kapra gdańskiego Paula Benecke (Lane, 1991, ss. 623–640; Możejko, 2011, 2018, ss. 101–130). O utraccone mienie wiele lat zabiegali florenccy kupcy na czele z Lorenzo de Medici i Tomaso Portinarim – kierownikiem banku Medyceuszy w Brugii (1465–1478).

Nowe badania nad klasztorem w Badia di Fiesole wskazują, że działało tam gimnazjum akademickie, w którym wykładał bizantyjski filozof Giovanni Argyropoulos (przedstawiony w rajskim skrzydle tryptyku Memlinga jako mężczyzna podający rękę św. Piotrowi) i wykładowcy Uniwersytetu Florenckiego oraz uczeni z innych ośrodków (Hancock, 2005, ss. 10–59; Rabil, 1991, s. 197) stworzyli oni intelektualne grono zwane „Chorus Accademia Fiorentine” (Brown, 2016, ss. 22–37; Rolbiecki, 1975). Tzw. „Akademia” była społecznym, innowacyjnym ruchem kulturalnym, który powstał we Florencji po roku 1439, a silnie zaznaczył swoją obecność ok. 1462 roku przy gimnazjum jako szkole (akademii) w Badia. Główną postacią ruchu nie był Marsilio Ficino (por. Hankins, 1991, ss. 429–475, 2003, s. 207; Field, 2002, ss. 369–376; Rabil, 1991,

¹ Lucas, 2017, ss. 26–33.

² Wpływ odegrał w tej kwestii m.in. Mikołaj z Kuzy i jego nauczyciel brabancki uczony Heymericus de Campo (1395–1460). Na soborze w Bazylei między 1433–1435 zaprezentował on traktat *De sigillo aeternitatis* z diagramem ilustrującym wiedzę w kontekście malarstwa i filozofii: Geis, 2007, ss. 131–148; Hamann, 2006, ss. 37–42; Rusconi, 2009, ss. 169–182.

s. 197), jak sądzono, lecz Giovanni Argyropoulos, wykładowca studio Fiorentino. A tryptyk Memlinga jest na to dowodem, portret Argyropoulosa jest w skrzydle rajskim.

Akademia zawdzięcza swe trwanie wsparciu Cosimo de Medici, jego synowi Giovanniemu di Cosimo oraz wnukowi Lorenzo. Wszyscy byli pasjonatami starożytności, filologii, mającymi wpływ na zarządzanie Uniwersytetem Florenckim. Finansowane przez Cosimo de Medici gimnazjum jako studium pomocnicze Uniwersytetu Florenckiego, sprytnie zespولono z biblioteką³ (Dressen & Pietschmann, 2016, ss. 35–67) i upamiętnieniem konfraterni banku (Dressen & Pietschmann, 2016) pod patronatem św. Michała w przylegającym do klasztoru kościele. Pomyśl wspierał młodszy syn Kosmy, Giovanni di Cosimo de Medici (1421–1463), nadzorujący Studio Fiorentino, humanista, kolekcjoner sztuki, od roku 1455 dyrektor generalny banku Medici, który wraz z ojcem wybudował w Badia willę. W pracach brali udział architekci Michelozzo, Brunelleschi i Alberti. Dotowanie klasztoru w Badia kontynuował starszy syn Kosmy – Piero de Medici i wnuk Lorenzo de Medici (Paoletti, 1993, ss. 222–224, 2016). I to Lorenzo ok. 1469/1470 – dla upamiętnienia banku i gimnazjum – zlecił ponowne wykorzystanie ołtarza *Sąd ostateczny* zamówionego wcześniej (po roku 1459) przez jego stryja, Giovanniego di Cosimo de Medici u Rogera van der Weydena (por. Paoletti, 1992, ss. 199–200, 1993, ss. 222–224; Schütz, 2002, ss. 13–18, 15–16). Stryj Giovanni zmarł w roku 1463 (Giovanni di Cosimo de Medici zamawiał obrazy do Florencji u Weydena jeszcze w roku 1450)⁴, a w następnym roku zmarł też malarz Roger van der Weyden, nie finalizując dzieła. Tryptykiem już rozpoczętym zajął się współpracownik Rogera van der Weydena – Memling.

Giovanni Argyropoulos w 1470 roku wyjechał na zaproszenie papieża Sykstusa IV z Florencji do Rzymu i przestał wykładać w Badia (Hancock, 2005, s. 35; Rabil, 1991, s. 197). Lorenzo, który też był uczniem Argyropoulosa, postanowił uczcić założoną tu szkołę i zgromadzonych wokół filozofa uczonych (Purc-Stępniaik, 2017). Dopilnowanie zlecenia wykonania ołtarza powierzył kierownikowi banku w Brugii – Tomaso Portinariemu. Nie jest wykluczone, że wysłano na pomoc Memlingowi malarza z warsztatu A. Verrocchio⁵. Pozostawiono na zamkniętych skrzydłach portrety zleceniodawców z pierwszej fundacji, ale przemalowano ich herby, a w otwartym ołtarzu, wprowadzono centralizację i geometryzację, dokonano zmian w warstwie rysunkowej ołtarza, przemalowano go i stworzono nową ikonografię, wprowadzono portrety wspomnianych

³ Próba stworzenia instytutu do pracy naukowej i biblioteki (*academia* = świątynia kontemplacji, źródło wiedzy zawarte w księgach i studiujący je w miejscu: *studio*), a ołtarz *Sąd Ostateczny* to interesujący dowód tego działania.

⁴ Ok. 1450/1453 R. van der Weyden maluje dla Giovanniego di Cosimo Medici do siedziby *Arte dei Medici* i Speziali *Złożenie do grobu* (Uffizi) i *Madonnę Medici* (Städelisches Kunstinstitut, Frankfurt).

⁵ Wskazują na to ślady innej ręki w tryptyku Memlinga (Bolzoni, 2016; Flik & Olszewska-Świetlik, 2005; Lane, 1999; Zöllner, 2003).

uczonych, także Benadetto Dei, Landino (napisał *De anima* 1453), Polizano, Lorenzo Medici, Mikołaja V, Plethona, Cosimo de Medici i księcia burgundzkiego Karola Śmiałego oraz Portinariego i jego żony (Purc-Stępniaak, 2012, 2017).

Na zamkniętych skrzydłach pokazano pierwszych fundatorów Giovanniego di Cosimo Medici (1421–1463)⁶ z żoną Marią Ginevrą degli Niccolò Alessandri (? – ok. 1478) (il. 23.3a)⁷. Są sami. Ich syn Cosimino urodzony w roku 1454, zmarł w roku 1459. Święci Patroni ukazani na skrzydłach ołtarza mają związek z funkcjami pełnionymi przez Giovanniego. Maria z dzieciątkiem to godło cechu Arte dei Medici e Speziali, a św. Michał to znak konfraterni NMP i św. Michała przy kościele Or San Michele we Florencji, do której należeli Medyceusze. Herby w tryptyku zostały w trakcie pracy nad nim przemalowane na potrzeby nowej fundacji z zastosowaniem godła cechu farbiarzy (szczypce), co pokazują fotografie w podczerwieni (il. 23.3b)⁸. Pierwotnie herb małżonki znajdował się w kwaterze męża. Giovanni cenił muzykę, stąd muzyczne motywy w tryptyku, zamawiał np. nuty z herbem Medici i cyrklem z dewizą: FONIA. CHO MENSURA [głos-miara] (il. 23.3c). Muzyka, geometria, astronomia, arytmetyka składały się na matematykę, a ta znaczyła dużo dla poznania teologicznego, jednaczynna umysł człowieka z boskim (por. emblematyka w herbach mieszczańskich: Fumi Cambi Gado, 2000, ss. 184–189).

23.2. Nowa geometryczna koncepcja tryptyku

Geometryczne rozrysowanie ołtarza zauważył Drost i Krassowski (Drost, 1945; Krassowski, 1976, ss. 381–395, il. 8), podkreślając w konstrukcji tryptyku Memlinga wykres *linea crepusculina* i horoskop. Analiza strukturalna i technologiczna⁹ ołtarza potwierdziła zastosowanie kompozycji opartej na kadraturze. Oś symetrii w tryptyku wytycza wielka figura św. Michała, która

⁶ Podobieństwo na podstawie portretu z obrazu Benozzo Gozzoli, Kaplica magów, Palazzo Medici, Florencja oraz Mino da Fiesole, popiersie Giovanniego de Medici (Cardini i in., 2004, s. 47). Potwierdzenie: te same barwy heraldyczne i pierścień namalowany na cassone de Medici, ok. 1450–1460, Philadelphia Museum of Art. Pobrano 30 stycznia 2022, z https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Firenze,_cassone_con_stemma_ed_emblemi_medici,_1450-60_ca._01.JPG

⁷ Podobieństwo na podstawie Verrocchio, *Kobieta z fiołkami*, Museo Nazionale del Bargello (inw. 115. Rzeźbę darował do Uffizi dyrektor Giovanni degli Alessandri [list z 19.02.1825]. Rzeźba ta zatem pozostała ciągle w tej samej rodzinie: Marco Campigli, Andrea dell Verrocchio, Lady with Flowers, w: Caglioti & Marchi, 2019, s. 86; Tomas, 2003, s. 47.

⁸ Emblematyczny charakter herbów por. Fumi Cambi Gado, 2000, ss. 184–189.

⁹ Do postawienia tezy wykorzystano materiał technologiczny z archiwum Pracowni Konserwatorskiej MNG: 2005; Flik & Olszewska-Świetlik, 2010 ASP, 2012 CHARISMA, 2013 MOLAB, 2015 ASP Kraków, w tym dokumentacja z VIII. 2010 roku Międzyuczelnianego Instytutu Konserwacji Restauracji Dziel Sztuki (Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie); oraz z Pracowni Konserwacji Muzeum Narodowego w Krakowie (Szmelter i in., 2014).

obejmuje koło tęczy, wzmacnione promieniście drugim wielkim okręgiem, wyznaczonym przez układ postaci ludzkich w dolnej partii ołtarza. Dążono do wyobrażenia idei osi i centrum świata, uwidocznienie różnic między jego trzema rejonami tak, by wytworzyć symbol więzi między ludźmi a Bogiem. Układ wertykalny rejonów wszechświata, widoczny w kompozycji ołtarza, daje się porównać z ilustracjami do dzieła *De Coniecturis* Mikołaja z Kuzy *curriculum universorum* (il. 23.1a) (Reiss, 2012, il. 13, 34) i *figura paradigmata* (il. 23.1b), co czyni jasnym, że w ołtarzu chciano dokonać wizualizacji idei (dwa światy odbijające się w sobie), która narodziła się podczas Soboru w Bazylei przeniesionego do Ferrary i z inicjatywy Cosimo de Medici w roku 1439 do Florencji. Myśl tę propagował uczestnik soboru Mikołaj z Kuzy (w teorii jedności opozycji), zwolennik unii z Kościółem wschodnim¹⁰. Umieszczenie powyższego schematu w ołtarzu, wskazuje, że nie była to inwencja Memlinga, lecz fundatora. Po myśl oparto na systemie prezentacji tzw. drzewa wiedzy (por. Dubourg-Glatigny, 2015; Dubourg-Glatigny & Vérin, 2008), stosowanego w ilustracji uczonych traktatów i w sztuce Florencji do demonstracji wiedzy za pomocą miejsc pamięci (*ars memorativa*), wzmacnionych alegorycznymi figurami i symboliką chrześcijańską (Berns, 1997; Diebel, 2005; Engel, 1999, ss. 125–142; Keller-Dall'Asta, 2001; Rossi, 2000; Yates, 1977, ss. 99–105). Wizualne kalambury i metafory w XV wieku były pierwszymi próbami obrazowania pojęć (Klimkiewicz, 2015; Romanik, 1985, ss. 322–323).

W nowej koncepcji tryptyku ok. roku 1470 wykorzystano znanstwo literackie i związane z nim funkcje symboliczne, nakładając na wyobrażone w tryptyku postaci znaczenia. Tak konstruowano wczesne formy protoemblematyki (Jobst, 2017, ss. 233–244; Volkmann, 1923, ss. 8–40, 2018) jako rebusy i kunsztowne cytaty do odczytania dla humanistów, inspirujące w sferze duchowej (Giehlow, 1915, ss. 1–232; Goodrich, 2012; Volkmann, 1923, ss. 8–17)¹¹. Chociaż starożytne personifikacje nie uzyskały tu jeszcze antycznego wyglądu, włączono je w system stosowany w średniowiecznej retoryce poczwórnej interpretacji: dosłownej, alegorycznej, moralnej, anagogicznej/mistycznej (Barasch, 1992, s. 75; Wind, 1958, s. 169; por. Wallis, 1983, ss. 146–147). Taka sytuacja objęła także tytułową figurę św. Michała Archanioła. Świętego odnoszono do opieki nad poezją, był patronem *studia humanitatis* i humanistów (Pfisterer, 1998, s. 206). Był to wyraz wykształcenia, pomysłów i chrześcijańskiego humanizmu XV wieku.

¹⁰ Współdziałał z humanistami Rzymu i Florencji, Mikołajem V, Bessarionem, Filefo, Albertim, Brunelleschim, Jerzym z Trapezuntu, Ficino, Paolo Toscanellim, jemu w roku 1458 poświęcił dialog *De quadratura circuli*.

¹¹ Zasługę w tym mieli Cosimo de Medici, Marsilio Ficino, Filarete i L. B. Alberti. W 1459 roku Cosimo był inspiratorem grupy dyskusyjnej, do której należeli bizantyjscy uczeni, zwanej Chorus Accademia Fiorentine, w której stworzono doktrynę uwzględniającą mistyczną koncepcję obrazu na bazie tekstu z księgi 5.8 *Enead Plotyna*: Giehlow, 1915, ss. 1–232; Goodrich, 2012; Volkmann, 1923, ss. 8–17.

23.3. Ikonografia Michała Anioła – klucz do sensu tryptyku

Św. Michał Archanioł, pełniąc rolę opiekuna dusz, pomaga w sprawiedliwym osądzie czynionym przez Boga i buduje pomost między światami. Pokazano go w kontakcie z duszą ludzką, szukającą zbawienia. Postać Świętego zasługuje na uwagę, gdyż tylko w tym przykładzie piętnastowiecznego malarstwa niderlandzkiego św. Michał ukazany został w podwójnej roli rycerza uskrzydłonego i w szacie liturgicznej. Stojąc na kamieniu, łączy w sobie cnotę, mądrość, sprawiedliwość i sławę. Taka ikonografia wskazuje na włoskie źródła zlecenia i wydaje się kluczem do sensu tryptyku. Dlaczego została użyta i jaką relację z duszą podkreśla?

Św. Michał ponadnaturalnej wysokości wyznacza oś kompozycji ołtarza, reprezentuje *psychostasis* (ważenie dusz) i odpowiada postaci Chrystusa. Fakt ten wzmacniają dwa lustrzane widoki pokazane w obrazie (złota kula i pancerz zbroi). Na rolę św. Michała jako Hermesa Psychopomposa w *Sądzie ostatecznym* wskazał Dobrzeniecki (Dobrzeniecki, 1981). W obrazie Memlinga zbawieni przywdziewają białe szaty czystości duchowej i nowej egzystencji duszy¹². W skrzydle „rajskim” ukazano związek między *regnum a ecclesia* symbolizowany władzą kluczy poznania. Wspinające się ku bramie raju postacie o portretowych twarzach uczonych florenckich i bizantyjskich symbolizują poszukujących mądrości (Purc-Stępiñak, 2012, 2017), a wieża oznacza *turiis sapientiae* (wieżę mądrości) (Purc-Stępiñak, 2013). Wspinaczka duchowa była odmianą gnostyckiego mitu o wchodzeniu na góre świata, gdzie przebywają zbawieni (Bousset, 1901). W drodze duszy do zaświatów towarzyszył jako opiekun św. Michał. W XV wieku na jego kult wpływ miały wierzenia żydowskie zawarte w literaturze talmudycznej i w eschatologii Sohar (Dobrzeniecki, 1981, s. 188). Sohar objaśnia znaczenie niewinności – białej szaty, w której odbywa się kontemplowanie odwiecznej mądrości oraz wypraszanie przez św. Michała dla duszy sprawiedliwego wejścia przez bramę rajską. W tryptyku Memling zasygnalizował zbawienie ludzi określanych siłą duchową *spirituals* a nie dostoyników świeckich. W tradycji egipskiej i greckiej włączonej do ikonografii chrześcijańskiej św. Michał jako Psychopom był symbolem przeznaczenia, sprawiedliwości i mądrości (Rodríguez Peinado, 2012; Ruiz Larrea, 1993, s. 238; Yarza Luaces, 1987, ss. 124–127). To świadczy, że tryptyk nie przedstawia typowych motywów dla eschatologii średniowiecza. Ikonografię ołtarza wzbogacono o humanistyczne treści, a figurę św. Michała obdarzono atrybutami *speculum* (lustra), gdyż jego zbroja reflektuje obrazy odbite. Był to motyw *speculum in aenigmata* w myśl ewangelii św. Pawła (Kor 13,12) (van Fleteren, 2003). Na tym tekście biblijnym w XV wieku oparł spekulacje, dotyczące możliwości poznania Boga

¹² Pwt 4,1; Iz 2; Mk 11,10 oraz Ap 22,14; Ap 26; Ps 15, Ps 118.

przez człowieka, Mikołaj z Kuzy (1401–1464), wskazując na metaforę lustra (*si-cut speculum*) (Grondkowska, 2018, ss. 84–103)¹³. Mikołaj z Kuzy był uczestnikiem soboru we Florencji (1439–1443), zapisał też w notatkach, że Memling to najlepszy malarz jego czasów (Tatarkiewicz, 1991, s. 68). Wpływ poglądów filozofa w kontekście przeznaczenia ołtarza do kościoła San Bartolomeo w Badia di Fiesole pod Florencją wiele wyjaśnia.

23.3.1. Wykorzystanie diagramów kosmograficznych w tryptyku

W tryptyku wzmocniono znaczenie Trójcy Świętej sygnalizowane trzema kręgami za Chrystusem, które Kuzańczyk rozumiał jako: wieczność, Chrystus – Miłość, co łączy strefy ziemi i nieba. Tych pojęć używał każdy ówczesny teolog w uczonych traktatach, by zobrazować działanie Boga w świecie, np. w diagramie kosmograficznym do Martianusa Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* (il. 23.1c)¹⁴ i do Heymericus de Campo (1395–1460), *De sigilo eternitatis* z 1433 (il. 23.2a, b) (Hamann, 2006). Wspomniane diagramy wykorzystano w tryptyku. Dla humanistów symbolizowały wszechświat, Trójcę Świętą oraz wiedzę i rozpoznanie, oparte na logice opozycji, wskazując, jak dostać się do poznania prawdy bożej także przez sztuki wyzwolone (Geis, 2007, ss. 131–147). Użyte w kompozycji tryptyku, były próbą tłumaczenia problematyki teologicznej przez geometrię, gdyż uważano, że matematyka służy do filozoficznych rozpoznań świata (Bohnert & Müller, 2011; Reiss, 2012, il. 13, 34). Powoływano się na naukę św. Pawła o *speculo in aenigmata* i na potrzebę wskażywania rzeczy widzialnych, po których można próbować poznać niewidzialne. Stąd w ołtarzu motyw podwójnego lustra i podział w kołowej kompozycji na niebo–ziemię, prawą i lewą stronę. Takie same motywy teologii matematycznej Kuzańczyka (godło Medyceuszy – pierścień z diamentem i koło) (Ames-Lewis i in., 1993; Cooper, 1973, ss. 380–392)¹⁵ kazał zastosować Cosimo de Medici

¹³ Mikołaj z Kuzy przypisywał umysłowi (*mens*): 1. Nieskończony umysł Boży 2. Obraz tego umysłu odbity w człowieku, czyli dusza. Każdy człowiek nosi w sobie *imago Dei*. Relację duszy (umysłu) i ciała Kuzańczyk widział w porównaniu do odbicia lustrzanego. (O Nie-Innym, ok. roku 1461). Twierdził, że Boga trzeba pojmować nie pojęciowo (mystycznie), w akcie uczonej niewiedzy: *docta ignorantia*. Była to wizja intelektualna (choć nie rozumowa) i jako taka jest kontemplacją.

¹⁴ Rysunki modelu wszechświata w *Rękopisie florenckim. O zaślubinach Filologii z Merkurem* ok. początku XI wieku w Martianusa Capella (ok. 410–420), Florencja, Biblioteca Medicea Laurenziana, San Marco 190, fol. 102.

¹⁵ Motto SEMPER odnoszono do cnót: wiary, nadziei i miłości [(*da deo amante, cioè grazie all'amore di Dio*) = dzięki miłości Boga]. Piero Medici stosował znak sokola trzymającego pierścień z diamentem i *imprese*: czyn z miłością do Boga (*Falcon Di[o] amoris*). Sokół to alegoria Kronosa i Roztropności według *Hyeroglyphiki* Horapolla. Por. dekoracja portalu banku Medici w Mediolanie (Raccolte d'Arte Antica, Museo d'Arte Antica del Castello Sforzesco, ok. 1459). Giovanni de Medici używał symboli: pierścień diamentowy z dwoma piórami pawia i paw z mottem *regarde moi*. Piero Medici trzy pióra białe, zielone, czerwone w odniesieniu do Trójcy Świętej lub

w wystroju San Lorenzo we Florencji, w którym został pochowany (il. 23.3) oraz w kościele w Badia. Okrąg symbolizował wszechświat, przestrzeń i czas, doskonałość Boga, do której należy się odnosić: wieczność, wierność, jedność. Tego rodzaju poglądy wypracowane w poezji wpłynęły na strategię malarstwa we Florencji w XV wieku¹⁶. W nim próbowano łączyć teologię intelektualną z mistyczną, tworząc obrazy budowane na geometrii, a cyrkiel stał się metaforą cnoty, doskonałości. Na temat cyrkla wyjaśnienie dał Filarete w traktacie o architekturze, podarowanym Piero de Medici w roku 1466, a ukończonym w roku 1464 (Beltramini, 2001, s. 30; Pfisterer, 2009; Powers, 2014, ss. 82–101, Fig. 9 i 99: 264–284, Fig. 13). To zainspirować mogło ok. roku 1470 wizualizację w tryptyku nauki o proporcjonalności nagrody i kary wiecznej w zależności od zasług. Jej symbolem było koło. Do tej pory badacze nie potrafili wytłumaczyć, dlaczego ołtarz przemalowano (Białostocki, 1970). Do 2015 roku wykonano liczne fotografie rozwartwiające tryptyk, ograniczając się do ich formalnych interpretacji¹⁷. Ciekawe uwagi wnieśli Flik i Olszewska-Świetlik (Flik & Olszewska-Świetlik, 2005), a Trzeciak i Szmelter, sugerowali, że w pierwszej fazie pracę nad ołtarzem prowadził Roger van der Weyden (Szmelter i in., 2014; Trzeciak, 2014, ss. 96–97). Dziś sensowność tej tezy wydaje się słuszna.

23.3.2. Wyobrażenia Hermesa Psychopompa w ikonografii św. Michała Archanioła

Na podstawie literatury historycznej, badań nad inwestycjami de Medici dotyczącymi uniwersytetu (Studio Fiorentino et Sapienza) we Florencji (Ferratti, 2009, s. 127), także dokonanych przez mnie analiz porównawczych można stwierdzić, że humaniści florenccy pragnęli ożywić sens *devotio moderna* przez uwypuklenie wątków sapiencjalnych, akcentując rozumną częstkę duszy człowieka jako łącznika mikro- i makrokosmosu (Timajos, 30c; Formuła Scota Eriugeny, *De Divisione naturae*; Alain de Lille, *Distinctionum liber*). Dlatego w tryptyku *Sąd Ostateczny* został silnie zaakcentowany św. Michał, uwypuklając mądrość sprawiedliwości i harmonię duszy z kosmosem, widzianą w perspektywie idei wypracowanych w kręgu Cosimo, Giovanniego i Piero de Medici, określanych hasłem – *honor et virtus* – połączonych z etosem pracy i zbawienia ważnych dla przemian duchowości piętnastowiecznych mieszkańców elit. Była to nauka o proporcji spraw ziemskich i boskich oraz duszy i ciała polecana

do trzech cnót teologicznych (Wiary, Nadziei i Miłosierdzia). W godle Lorenzo de Medici dodał do diamentowego pierścienia pióra strusia, jastrzębia lub pawia. Funkcjonowało też inne godło: uformowana jako okrągła gałąź laurowa z literami *semper virens* = zawsze w drodze lub *glovis* = akronim słów: sława, męstwo, honor, zwycięstwo, sprawiedliwość i mądrość. Treści, promowane w tryptyku Memlinga rozwijano potem w medycejskiej propagandzie XVI wieku. Por. Ricciardi, 2004.

¹⁶ Por. Mikołaj z Kuzy, *Ad divina non nisi per symbola accendendi nobis via patet* (Docta Ignorantia I, XI, n. 32).

¹⁷ Nowakowski & Sadkiewicz, 2016.

przez Kuzańczyka, wspierana tłumaczeniami *Etyki* Arystotelesa przez Agryrokopulosa oraz Ficina, który w komentarzu do *Uczty Platona* nazywał ją centrum myślenia o Bogu i świecie (Pfisterer, 2009).

Ich symbolem jest miara cyrkla (*compasso*) kreślącego koło¹⁸, które Alberti uznał „znakiem jedności z Bogiem – budujące także kolumnę świata” I (Schuster, 1991, ss. 131–132). Jej geneza tkwi w związkach ikonografii św. Michała i tradycji wyobrażeń Hermesa Psychopompa¹⁹. Klemens Aleksandryjski pisał o św. Michale – opiekunie zmarłych, a jego postać wyrosła z tradycji pogańskiej jako obrońcy i towarzysza dusz (Prummer, 2019, ss. 111–115). Ta ikonografia nawiązywała do wyobrażeń Hermesa we wczesnochrześcijańskich wierszach, uczonych tekstach i literaturze dworskiej (Nadobnik, 2014)²⁰. O złych mocach czyniących na dusze pisał w liście do Efezjan (4,1–24) św. Paweł, wspomniano o nich w apokryfach [Hermas, Apokryf gr. „Pasterz”, połowa II wieku n.e.]. Podróż z duszą (il. 23.4a) była porównywana do podróży Chrystusa jako dobrego pasterza i oznaczała opiekę i miłość według słów: „Ja jestem dobrym pasterzem” (J 10,11–18). Uwypuklany w ikonografii XV wieku związek Hermesa ze św. Michałem omówił Prummer (Prummer, 2019, s. 116). Był on widoczny w sztuce Italii, w której podnoszono motyw duszy miżącej i podróżującej do Boga jako *sophia* (mądrość), którą opiekuje się Hermes na tle zmartwychwstania. Znajdowane w Italii zabytki epigraficzne, numizmatyczne i rzeźby pozwalały uskrzydlić Merkurego, widzieć w nim podobieństwo do anioła (Baron, 1959, 1966, s. 295). Dlatego też wczesne przedstawienia Hermesa wyglądają tak, jakby był on aniołem z fletem, kaduceuszem i kogutem (il. 23.4b) (Miziołek, 2018). Filologiczne odkrycia z zakresu literatury antycznej wpłynęły na personifikowanego przez Hermesa Anioła / św. Michała ideę mądrości starożytnej, dostępnej człowiekowi tu na ziemi w powiązaniu z *Sapientia Dei* widzianą w figurze Hermesa Trismegistosa jako starożytnej nauki teologicznej, zwłaszcza po przetłumaczeniu w roku 1463 przez Ficina *Primandera* (Sowińska, 2018, s. 100)²¹. W tym kontekście występuje zwykle kamienny postument symbolizujący hermę Terminusa (Guillaume, 1981, ss. 186–192). Tak też jest w tryptyku *Sąd*

¹⁸ Tęcza w tryptyku jest nienaturalnie geometryczna (L. R. Lee & Fraser, 2001). W herbie fundatorki na skrzydle tryptyku cyrkiel i motto *Non pour failir*, a kształt jej sukni na dole to koło, zaś fundatora – ramiona cyrkla.

¹⁹ Pomyśl oddaje ilustracja do *Proporcje ciała człowieka*, opisane w Mariano Taccola *De ingenio*, ok. 1420 (Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 197, fol. 36v.). Na ilustracji postać człowieka stojącego na pierścieniu pomieszczona w kwadracie wpisany w okrąg, zaznaczając także strefy kwadratury. Por. Hofmann, 1942.

²⁰ Np. *Dobry Pasterz*, rzeźba, ok. roku 300, Muzea Watykańskie, Malarstwo katakumb i sarkofagi wczesnochrześcijańskie. W starożytnej Grecji znano Hermesa jako *kriophoros*, a w literaturze rzymskiej opisywano jako pojęcie bliskie ideałowi *philanthropia/humanista* (Wergiliusz). W znaczeniu harmonia, bezpieczeństwo, marzenie o idealnym stanie świata i oczekiwanie na życie po śmierci.

²¹ Por. *Mercurii Trismegisti Pimander* [...] (Omnia Latine, opera Marsilius Ficini) (Manuzio, 1515; Sowińska, 2018, s. 100).

Ostateczny Memlinga, gdzie św. Michał stoi na kamieniu, na rozdrożu czasu, życia i śmierci, w charakterze napomnienia *Hic terminus Haret (Tu kres zatrzymuje)*. To miejsce w średniowieczu przypadało Mądrości (Kalinowski, 1999–2000, s. 48, il. 3).

23.3.3. Geneza ikonografii św. Michała Archanioła

Geneza przedstawień św. Michała tkwi w europejskiej tradycji kultury rycerskiej (zbroja) i dziedzictwa bizantyjskiego (dalmatyka, tunika, skrzydła). Św. Michał był porównywany np. przez św. Augustyna ze świętymi rycerzami: śś. Jerzym, Grzegorzem, Eustachym (Braunfest-Esche, 1976; Dobrowolski, 1973; Hughes, 1968, ss. 189–190). Na wyobrażenie św. Michała w zbroi jako *miles Christi* w tryptyku Memlinga wskazała Schaller (Schaller, 2006). Miała na to wpływ w XV wieku tradycja (łac. *mihil*; gr. *mega*), św. Michał przedstawiany był jako mocny, potężny, wielki (Vries, 1961, ss. 386–387). Jednak na pokazanie go z krzyżem procesyjnym podobnym do lancy mogła wpłynąć żywa w Italii i w Bizancjum tradycja przedstawień św. Merkuriusza z Cezarei i znajomości jego ze św. Michałem. O tym, że św. Michał w tryptyku ma cechy Hermesa/Merkurego świadczy nie tylko postument, lecz też takie atrybuty jak, trzymanie wagi, skrzydła pawie (aluzja do zmartwychwstania i czujnego wzroku, szybkości), płaszcz i kaduceusz, oznaczał rozważę i zachowanie właściwiej miary, co w kontekście duszy odnosiło się do jej części rozumnej, powodujączej roztrąpność. Zarys kaduceusza tworzy usytyuowanie postaci otaczających św. Michała w formie zarysu spirali: prawo- i lewoskrętnej (il. 23.5). Występującą tu dyfuzję rozumienia św. Michała jako dzielności i doskonałości chrześcijańskiej w pokonywaniu zła stosowano w etosie mieszczańskim (Krefting, 1937; Rosenberg, 1956, s. 11), nakładając ją na symbolikę Hermesa Psychopomosa i Merkurego [bóstwa planetarnego] w wizerunkach *Dzieci Planet*. Było to możliwe w sztuce włoskiej (Blume, 2000, s. 384, il. 73, 74; Guthmüller, 2003, ss. 198–199, 203). Wyobrażenia Merkurego starano się odnosić do rzeźby starożytnej i do filologicznej tradycji Merkurego²² i Marsa, tłumaczonej chrześcijańsko jako *miles Christi*. Dodatkowo zyskiwały one nowe treści w ikonografii mariażu (Schröter, 1977, ss. 290, 348–341; Zucker 1993: 94–95) [Baccio Baldini (ok. 1436–1487), *Planety*, seria ok. 1464, *Venus*, miedzioryt, British Museum, Londyn], polityki, uczoności oraz ikonografii (Bulst, 1993; Panofsky, 1971, s. 24). Od XII wieku w ikonografii florenckiej łączono św. Michała z Merkurem z kaduceuszem i sakwą, patronem kupców, ludzi wolnych zawodów i uczonych (np. Baccio Baldini, *Dzieci planety Merkury*, ok. 1464). Jako anioła Mądrości Bożej podkreślano jego oddziaływanie na ludzi szczególnych – *viros literato*. Doszukiwano się związków medycyny, astrologii i wpływu planet na ludzi uczonych,

²² Merkury w powiązaniu z cnotą w: Alberti, 2003; Cappella, 1971, 1977; Marsh, 2001, ss. 33–35.

obdarzonych pamięcią (np. kupcy, lichwiarze), zdolnych do analiz, zajmujących się badaniem natury, roztropnych. Merkurego uważano za pisarza i boga mądrości (Klibansky i in., 2009, s. 214; Schuster, 1991, ss. 379–380).

23.3.3.1. Symbolika mariażu w ikonografii św. Michała Archanioła

Nawiązaniem również do ikonografii *Dzieci Planet* w ołtarzu Memlinga jest pogrupowanie mężczyzn i kobiet w pary, co przypomina ikonografię *Dzieci Planety Wenus*, czyli pod kuratelą miłości – tu miłości Boga i ludzi – jako węzła miłości (*nodus Herculeus*). Ten ostatni odnoszono też do formy kaduceusza Merkurego (dwa pierścienie splecione węzłem), jako trwałość zawieranych układów (Bednarczuk, 2017; Hornbostel, 1979, ss. 33–62; Schmitt i in., 1954, kol. 303; np. il. 31–32, 33, 34, 35; Tervarent, 1997, Sp. 57). W tryptyku Memlinga *Maria z Dzieciątkiem i gołębiem* na zamkniętych drzwiach tryptyku symbolizuje *Venus magna*, kompleksowy aspekt miłości [gołąb, atrybut Wenus, oznaczał duszę], a walczący ze złem św. Michał w zbroi to Merkury–Mars [por. Merkury nieopodal Wenus z gołębiami na ilustracji w kodeksie ze zbiorów Biblioteki Watykańskiej (il. 23.6) (Guthmüller, 2003, ss. 198–199, il. 3)]. Takie znaczenie odnosi się do stosowanej w XV wieku we Florencji symboliki mariażu. Zatem uzasadniona jest obecność na pierwszym planie otwartego tryptyku niewiasty zakrytej tkaniną, odwróconej w kierunku św. Michała. Jako jedyna ma upięte włosy i jest półnaga, co symbolizuje skromność *Humilitas*. Jej umieszczenie przy św. Michale, przypomina w sztuce włoskiej przedstawienia Wenus na łące jako *virtus* (piękno cnoty), znane z ikonografii: Wenus, Mars i Merkury (Lüdemann, 2008, ss. 83–128; Purc-Stępiak, 2019). W Toskanii na obrazach z XV wieku, zamawianych z okazji zaślubin, zestawienie Wenus–Merkury traktowano jako symbol początków piękna, wynikających z mocy łączenia przeciwnieństw (*Harmonia est discordia Concord*) (Barriault, 1994, s. 6; Lüdemann, 2008, ss. 86–88); np. Sandro Botticelli, *Mars i Wenus* (Londyn, National Gallery); Pietro di Cosimo, *Mars, Wenus i Kupidyn* (Berlin, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz). W ołtarzu Memlinga ukazano zatem duszę jako oblubienicę Boga, blisko św. Michała–Mercuriusa, uzbrojonego w cnotę (św. Michał symbolizuje mądrość i męstwo – dar Boga). W jego figurze zaznaczono symbolicznie cztery cnoty kardynalne (por. Brown, 2001, ss. 130–132; Musacchio, 1999, il. 61, s. 79, 2008, il. 139, 147; Wind, 1958, ss. 39–55)²³, a cnoty teologiczne przedstawiono w postaciach pierwszego planu tryptyku [Mężczyzna ze złożonymi rękami (wiara); kobieta pod głazem (nadzieja); niewiasta przysłonięta tkaniną

²³ Lustro (mądrość), waga (sprawiedliwość), zbroja i postument (męstwo), androgyniczność św. Michała i występujący za jego postacią podział na dwie strefy ołtarza (umiarkowanie), także kaduceusz.

(miłość)]. Miłość to pragnienie dobra, które znajduje rozszerzenie w miłości bliźniego, w budowaniu wspólnoty (1 J 1,3) i jest najwyższą cnotą teologiczną. Wypływa z miłości Boga i decyzji duszy, by do Boga wrócić, bo Bóg jest sam miłością (1 J 4,8, 16). Symboliczna dusza – *Venus pudica* szuka porady Merkurego²⁴, stając się *Venus Urania*. Ma wzrok zwrócony w górę, pierwotnie w fazie rysunkowej patrzyła przed siebie. Tak ukazywano we Florencji zaślubiny Merkurego (Filozofii²⁵) z siedmioma sztukami wyzwolonymi (z 7 cnotami). Związek Wenus–Merkury tłumaczono jako związek z mądrością na podstawie dzieła Martianusa Capella *De nuptiis Philologiae et Mercurii*. Autor opisuje w nim alegorycznie przyjęcie weselne Merkurego i Filologii. Panna młoda w prezenie ślubnym obdarowuje małżonka siedmioma służkami (siedmioma sztukami wyzwolonymi). W ikonografii XV wieku ich symbolem były cnoty kardynalne i teologiczne. Natomiast schemat Trójcy Świętej, który pokazał Memling jako trzy okręgi na złotym tle interpretowano jako *trivium*, a ziemię, czyli dolny obszar ołtarza jako *quadrivium*. Człowiek obdarzony umysłem rozpoznaje naturę, która jest dziełem Stwórcy i mentalnie dociera do Boga. Już w manuskrypcie z XI wieku pokazano personifikację Prudentii, która naucza z księgi słuchających ją adeptów, a jednocześnie szybuje w woźce do Boga [*Sapientiae*, Manuskrypt Prudentiusa, ok. 1000, Ms 10066-77, Bibliothéque Royale, Bruksela (wg Wuttke, 1985, ss. 11, 65–99, 81, il. 10)]. W tryptyku Chrystus jest wyobrażony w pozie Arytmetyki z dzieła Martianusa Capella (*Arthmetica*, il. w: Capella, M. *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, Florencia 4 ćw. XV w. Rzym, Biblioteca Apostolica Vaticana, Codex Urbi. lat. 329).

23.3.3.2. Symbolika wolności wyboru

Wskażmy także (w scenie środkowej ołtarza) mężczyznę powstającego z grobu, zasłaniającego oczy, by zobaczyć więcej, odcisnąć ideę Boga w sobie, dostrzec. Jego usadowienie między dwiema kobietami, nagą (*voluptas*) i ubraną (*virtus*), ową *Venus pudica*, symbolizuje umiejscowienie w świecie i wolność chrześcijanina do wyboru. Właśnie na płycie grobu przy *voluptas* figuruje greckie słowo ΧΩΡΑ (*chora* – miejsce, kraj). Tak zbudowano odniesienie do propagowanego we Florencji w heraldyce miasta motywu Herkulesa. Tu w tryptyku ukazanego jako *herculesa prodicos*, czyli na rozstajnych drogach. Była to aluzja

²⁴ Ficino pisał, iż *Venus humanitas* (*Venus urania*, *Venus coelestis*) szuka porady Merkurego, a ten symbolizuje mądrości filozofii jako dobry doradca. W tym kontekście pozostałe dwie kobiety pierwszego planu ołtarza są rodzajem przeformatowanego *Sadu Parysa* i tworzą grupę trzech gracji wokół mężczyzny na szali wag i św. Michała–Merkurego. Trzy gracie we Florencji XV wieku miały konotacje matrymonialne, odnoszone do piękna i cnoty.

²⁵ Merkury był dla humanistów XV wieku we Florencji personifikacją Filozofii (umiłowania mądrości). *Venus pudica* (symboliczna dusza w tryptyku) – była personifikacją Filologii (naukę zajmującą się naukową dyskusją i studiowaniem literatury), wówczas głównie antycznej. Por. Plauto, *Theaetetus*, 1973, s. 146A.

do duszy człowieka niezłomnego, wybierającego roztropnie, ćwiczącego cnotę *virtū*, dzielność. Spotęgowaniem tej formuły jest podział kompozycji ołtarza na prawą i lewą stronę oraz rozwidlenie drogi u początku, w której po drugiej stronie zaświatów oczekuje Hermes Psychopompos / św. Michał (Kalinowski, 1999–2000, s. 48, il. 3).

23.3.3.3. Ikonografia rozwoju duchowego

Stałe ćwiczenie w doskonaleniu duchowym i codzienna dzielności miały rozstrzygać o losie duszy w dniu sądu. Ok. roku 1470 był to częsty motyw rycin tzw. „góry mądrości”, góry cnoty, np. Bacio Bandineli *Góra cnoty (Scala salutis)* (Schröter, 1977, ss. 290, 348–341; Zucker, 1993, ss. 94–95). Program ten dotyczył tematu domu cnót i wad, opartego na średniowiecznych koncepcjach diagramów, wyznaczających ruch cnót ku górze, a wad do dołu (lewe skrzydło tryptyku). Na skrzydłach bocznych w otwartym tryptyku wykorzystano motyw skał szelfowych, stosowany w XV wieku na oznaczenie opozycji w świecie i konieczność wyboru chrześcijanina i wzorowania się na Bogu. Już Izydor z Sewilli (ok. 560–636) opisywał metaforyczne umiejscowienie człowieka w literackim przekazie na temat przejścia przez świat ku zaświatom jako podróż między dwiema skałami o szelfowym wyglądzie i porównywał je do słupów Heraklesa, stanowiących granice Europy i Afryki. Poruszając się między nimi w drodze do osiągnięcia doskonałości w życiu, należy kultywować dwie cnoty: *fortitudo et sapientia*²⁶. Te dwie cnoty są widoczne dla erudytów już z daleka w tryptyku Memlinga w ogromnej postaci św. Michała.

W tryptyku wyszczególniono mądrość ludzką – roztropność (*prudentia*) na poziomie ziemskiej rzeczywistości (lustrzany pancerz zbroi) i mądrość Bożą (*sapientiae Dei*) jako lustrzaną złotą kulę, widzenie wyższe. Zachęcano do wniknięcia w siebie i do rachunku sumienia, by osiągnąć zbawienie. Tak pojmuwano wolność chrześcijanina osadzonego między *voluptas a virtus*. Odzwierciedla ona dyskurs o *aenigma ad venationem*, by przygotować się poznawczo, gdyż świat ducha znajduje się poza zasięgiem śmiertelników. Jego symbolem jest lustro spełniające rolę pojemności umysłu. Bazowano na związku geometrii i sprawiedliwości, by ukazać zasady życia religijnego, moralnego i prawnego-państwowego, odnajdując w tym ideę funkcjonowania człowieka w społeczeństwie opartym na starożytnym autorytacie i tradycji (np. portret Karola Śmiałego wśród apostołów). Była to pierwsza próba na tak wielką skalę wpisania

²⁶ W niderlandzkich ołtarzach drogę przez życie symbolizował św. Krzysztof niosący małego Chrystusa przez wodę, którą flankują dwie niebotyczne skały, np. Jan van Eyck, *Święty Krzysztof*, Turyn, Galeria Sabaudzka; Dirc Bouts, *Święty Krzysztof*, skrzydło w ołtarzu *Pokłon mędrców*, Monachium Pinakoteka; Memling, *Triptych of Willem Moreel*, 1484, Groeningemuseum, Brugia; Mazurczak, 1996. W *Sententiae* Izydor z Sewilli pisze: „*Virtus boni operis fructus aeternitatis est*” (II 1, 1).

humanistycznego programu filozoficznego w scholastyczną doktrynę teologiczną, poszukując jej rozszerzenia (Swieżawski, 1983, s. 310). Posłużyono się włoską ikonografią miłości jako aluzją do postawy, którą mają się charakteryzować humaniści oddani miłości do studiów *artes liberales*, nakierowani na poznanie świata i w ten sposób Boga w myśl koncepcji poznania Mikołaja z Kuzy (Ettlinger, 1972, ss. 119–142). Ich rolę w tryptyku spełniają portrety uczonych, nawiązujące do włoskiej tradycji *uomini illustri* (Purc-Stępiak, 2012, 2017; por. Marek, 1993, ss. 341–368).

23.3.3.4. Nowy typ ikonograficzny św. Michała Archanioła dla medycejskiej wspólnoty *Michaelie*

Dla elit mieszczańskich, które nie mogły poszczycić się szlachectwem, wykształcenie było nobilitacją, a poszukujący mądrości Merkury, opiekun handlu (patron sztuk, elokwencji i szybkości) zestawiony ze św. Michałem stanowił bezpieczne rozwiązywanie w ołtarzu przeznaczonym dla wspólnoty bankierskiej przynależnej do *Michaelie*, czyli stowarzyszenia gildii kupieckiej (Pini, 1999). Kształtując postać św. Michała w tryptyku Memlinga, sugerowano się dwoma rysunkami umieszczonymi na marginesie ksiązki Filaretego (*Trattato d'architettura*, 1461–1464 (Purc-Stępiak, 2017), dedykowanej Piero de Medici: Biblioteca Nazionale, Florencja (Purc-Stępiak, 2018). W księdze XVIII narysowano posąg *Cnoty* – uskrzydlonego rycerza z głową w słonecznej glorii, stojącego na diamencie (Florencja, Biblioteca Nazionale, cod. Magl. II, iv, fol. 143 r.; w: Fabiański, 1986, s. 196, il. 2) (diamentowy pierścień był godłem Medyceuszy). Rycerz obejmuje po prawej palmę, po lewej laur. W ten sposób wskazuje, że dzielność w życiu (*virtù*) jest wynagrodzoną sławą (McEwen, 2011; Powers, 2014, ss. 82–101, Fig. 9, ss. 99, 264–284, fig. 13). Zaś w księdze IX pokazano – *Famę uzależnioną od Fortuny i Wolę*, za którą odpowiada rozum. Inspiracją były przedstawienia rzymskie: Famy, Sławy i Wiktorii, ale wywodziły się ze średniodwiecznego tematu „domu cnót i wad” [i odnowiony przez Petrarkę *topos uirtus*: (Petrarca, 1955, ss. 218–269)]. W skrzydle rajskim *Sądu Ostatecznego* umieszczono to, co Filarete w traktacie opisał jako pałac i świętynię cnoty (gr. *areté*, łac. *virtus*). Pomysł pałacu Cnoty, był wykorzystywany w literaturze średniowiecznej jako temat wędrówki człowieka do Boga poprzez sztuki wyzwolone i cnoty. Wspinaczkę uczonych (*in montem contemplationis*) do zbudowanego na szczytcie pałacu Mądrości Bożej opisał Honoriusz z Autun. W pałacu uczonych oczekiwano miał słoneczny Chrystus (Fabiański, 1986, s. 196). Jaśniejąca blaskiem personifikacja Cnoty umieszczona na diamencie, wymyślona przez Filaretego, zastąpiła w jego traktacie średniowieczną *domus sapientiae* z Chrystusem–Słońcem (Lord, 1976, s. 146). W tamtych czasach humanistów interesowało dążenie do cnoty w sposób oparty na opowieści Ksenofonta (ok. 430 – ok. 355 p.n.e.) o Herkulesie na rozdrożu (*Herkules prodicos*), przywołane ponownie w literaturze

w 1314 roku przez Petrarkę (1304–1374) (Mommsen, 1953, ss. 179–180). Motyw Herkulesa podkreślał roztropność dokonywanych wyborów i nagrody w niebie. Dlatego alegoria Cnoty w traktacie Filaretego (ks. XVIII) (Florencja, Biblioteca Nazionale, cod. Magl. II, iv, fol. 143 r. w: Fabiański 1986: 196, il. 2), pokazywała, że obejmuje ona palmę i laur. Głowę cnotliwego rycerza otaczają, jak Apolla, słoneczne promienie. Nad Cnotą unosi się uskrzydlone putto i szereg uskrzydlonych oczu, ust i nosa, sugerując tak siły przenikliwości, jak i roztropności. Cechy posągu jaśniejszej Cnoty z pomysłu Filaretego jako figury alegorycznej (Bauer, 1965, ss. 79–81) odnajdujemy w tryptyku Memlinga w figurze św. Michała, znajdującej się dokładnie pod Chrystusem, przedstawionym jako Słońce–Sprawiedliwości (*Sol–Iustitiae*), a motyw dwu dróg z opowieści o Herkulesie ukryty w tryptyku jest w podziale na lewą i prawą stronę (żyzna łąka i naga ziemia). O zachowaniu zaś równowagi przypomina kaduceusz Merkurego. Był to element przywrócone w piętnastowiecznej ikonografii Merkurego, symbolizujący harmonię sił porządkujących świat i związek człowieka z Bogiem. Przez zachowanie równowagi duszy, człowiek ma nadzieję na odkupienie i raj. Podobnie wyrażony motyw jest w mauzoleum Malatesty w San Francesco w Rimini (il. 23.7).

Jednakże w tryptyku Memlinga zaczerpnięty z traktatu Filaretego pomysł dotyczący personifikacji *Virtus–Sol* i *Fama–Ratio* odzwierciedla w figurze św. Michała w ramach Sądu Ostatecznego Uskrzydloną Sławę upodobnioną do Merkurego, patrona kupców i sytuuje ją w ikonografii św. Michała jako ważcego *Hermesa Psychopomposa*. Dlatego św. Michała można rozumieć jako SPRAWIEDLIWĄ MĄDROŚĆ, która wznosi się na roztropność, odwadze i wierze a te przyczyniają się do sławy szczęścia wiecznego. W ten sposób ogromna figura św. Michała jest alegoryzowaną Sławą–Roztropnością i odnosi się do Merkurego – patrona sztuk i elokwencji. Widoczna z daleka, przypomina tę, zawartą w *desco da parto* Piero da Medici z 1449 roku (il. 23.8) (Musacchio, 1998). Wszak medycejscy bankierzy byli kolekcjonerami sztuki, bibliofilami i filologami.

Z powodu umieszczenia kryptograficznego godła pierścienia medycejskiego w ołtarzu (tęcza z tronującym na nim Chrystusem symbolizuje wieczną miłość) sądzić można, że idee te powołują się na cyceroński symbol cnoty, oznaczającej w tryptyku Wenus–Uranię – duszę zaślubioną Bogu i wzór postawy *fortitudo et sapientiae* w postaci św. Michała, ze wskazaniem na upamiętnienie sławy i chwały rodziny Medici wspierającej sztukę i naukę. Tu w znaczeniu – cnota jest wieczna wbrew przeciwnościom losu w myśl *Consolatio Philosophiae* Boecjusza. W tryptyku scalono ikonografię św. Michała i Merkurego w znaczeniu *virtū* i sprawiedliwości, o której pisał florencki uczony Alberti (Marsh, 2016, ss. 105–146). Jego wiersz *Virtus et Mercurius* rozważał figurę Merkurego jako alegorię cnót kardynalnych połączonych ze sprawiedliwością i mądrością (patronką jej Atena), uważając, że cnoty i wiedza wyzwolą od ignorancji i z nią związanych wad (Schröter, 1977, s. 292; Zech, 2000, s. 69). Są także pomocą w uzdrawieniu duszy ludzkiej, co wpierał Ficino (Carpenter, 1972, s. 20; Voss,

1992, ss. 16–55). Tak oto w XV wieku powstała personifikacja duchowości i inteligencji czynu, poddająca się prawu i bożej sprawiedliwości. Przedstawiona powyżej geneza ikonografii św. Michała/Hermesa jako *virtù* podkreślająca wątki sapiencjalne była dalej rozwijana w malarstwie florenckim wieku XVI w motywie *Mercurius Mediceus* (Brink, 1987; H. Lee, 1996, s. 79). Wyobrażał go Merkury w zbroi przewiązanej węzłem, przeglądający się w lustrze mądrości (il. 23.9) (temat rozwijany dalej w szesnastowiecznej ikonografii Herm-Ateny) (Bonasone, 1983, s. 124, nr 52). Obecność tej ikonografii w niderlandzkim ołtarzu, może świadczyć, że zlecenie pochodziło od rodziny de Medici jako próba interpretacji doktryny teologicznej w duchu humanizmu przeznaczona dla filologów, członków medycejskiej wspólnoty kościoła w Badia di Fiesole i przyjaciół akademików uprawiających naukę. Figurę św. Michała ważną dla bractw typu *michaelie* w tryptyku porównano do Mercuriusa, opiekuna kupców i sztuk wyzwolonych. Była istotna w ikonografii medycejskiej i w polityce miasta. Podkreślała równowagę duszy (kaduceusz) i sprawiedliwą mądrość (oznaczoną lustrem w zbroi św. Michała i pawimi piórami – symbol zmysłu wzroku, wszechwiedzę poznania) oraz rycerskość do walki z grzechem jako drogę do doskonalenia duchowego w obliczu zbawienia i stałego poszukiwaniu wzoru postawy Chrystusa. Wzmacnia ją sprawiedliwość jako pierwsza cnota – I [kolumna świata: św. Michał – Zbawiciel – czyli *Sol–Iustitiae* (Helke, 1999, s. 52; por. Scheil, 2007; Schröter, 1977, ss. 67–103, 158; Schuster, 1991, t. 1, ss. 131–132)]. W programie ołtarza podkreślono 7 cnót i darów Ducha Świętego, umiejętność duszy do rozpoznania drogi wiodącej w góre ku Bogu [por. Mino da Fiesole, 1453, popiersie Piero da Medici w stroju z dwoma rzędami pierścieni (aluzja do słupów Herkulesa)] Bargello, Florencia. Użycie pierścienia z hasłem *Semper* zawierało podobny przekaz co w *Desco da parto* Lorenzo de Medici, dotyczył *virtus* i przyjaźni (il. 23.9) (Ames-Lewis, 1979; Grabińska, 2010), w powołaniu na tradycję zaślubin Filologii z Merkurem, inspirowanej dziełem *De nuptiis Philologiae et Mercurii* Martianusa Capelli (Capella, 1977). Wycinek panoramy, po włosku *chorus*, oznacza płaszące oko, od *choreographia* oczyma penetrować, dookoła siebie świat, przestrzeń (myśleć dookoła) (por. Hessler, 1992, ss. 170, 175). Dotyczyło przeformowania sposobu widzenia na wewnętrzne, by w sobie zobaczyć Boga a w Bogu człowieka i doskonalić się, tak jak na rycinie Baccio Baldini, *Święta góra cnuty*, ok. roku 1470 (il. 23.5). Pojęcie pochodziło od greckiego ΧΩΡΑ (*chora*) kraj, przestrzeń, umiejscowienie (Hessler, 1992, ss. 170, 175). Był to termin z filozofii starożytnej wprowadzony przez Platona w dialogu *Timaios* do wyjaśnienia stworzenia świata. Pojęcie trudne do zdefiniowania, gdyż związane z kosmogonią, opisujące fazy stworzenia i rejony świata [*Chora* określa byt jako „stąd” – odcięty na chorze (ziemi i przestrzeni) i wprawiony w ruch, związany z platońskimi ciałami stałymi (Karfik, 2004, s. 203; por. Derrida, 1999)]. Wymieniona jest jako trzecia przyczyna po Demiurgu i ideach w stwarzaniu świata. Chorę można rozumieć jako tożsamość przestrzeni i materii (Heller, 1985, ss. 117–119; Whittaker, 1965, s. 12). Pojęcie zostało włączone przez humanistów XV wieku

do języka opisu teologii i duszy ludzkiej, by wytłumaczyć miejsce człowieka na ziemi i powiązanie duszy z Bogiem i stworzeniem (w tryptyku umieszczono napis χώρα²⁷), zaznaczając, że ołtarz dotyczy ludzi poszukujących, co poświadczali portrety bizantyjskich i florenckich uczonych w nim namalowane.

Na podstawie analizy ołtarza *Sądu Ostatecznego*, dostrzegamy, że rozszerzono rozumienie drogi do zbawienia. Nie porzucono idei *devotio moderna*, ale wskazano, że możliwe jest aktywne poszukiwanie drogi do raju przez rozum, wiarę, niewykluczające sławy jednostki, która świeci przykładem cnót. Wydaje się, że w tryptyku dotyczyło to przeformatowania sposobu widzenia na wewnętrzne, by w sobie zobaczyć Boga a w Bogu człowieka i doskonalić się przez siłę woli. Tę koncepcję rozwijał Ficino jako „osąd oka” a Alberti przyjął jako znak własny: uskrzydcone oko rozumne duszy z hasłem *Quid tum* (Matteo de' Pasti, medal dla Leone Battista Alberti, ok 1446/50). Ten właśnie emblemat wyrzeźbił Ferucci w portalu do zakrystii kościoła w Badia (il. 23.10) w roku 1465. Uskrzydłonym okiem jest tu herb Medici umieszczony w diamentowym pierścieniu. Tak oznaczono humanistyczny krag przyjaciół pod auspicjami de Medici i akademickie gimnazjum, co jest zgodne z ikonografią ołtarza. Pobożność, zaufanie do Boga uczonego i wysiłek wiedzie do radości chwały. Ten problem omówiono podczas poprzednich konferencji i w artykułach (Purc-Stępnik, 2018, 2020).

23.4. Ideowe kształtowanie koncepcji ołtarza – wpływ Filaretego i Albertiego

Podkreślić na koniec wypada ogromny wpływ na wyraz ideowy ołtarza Filaretego i Albertiego, z którymi konsultowali się w sprawach sztuki Cosimo, Giovanni, Pietro i Lorenzo de Medici (Purc-Stępnik, 2017; Schweikhart, 1993, ss. 370–371)²⁸. Bez wątpienia upodabniając św. Michała do Merkurego, dokonano w ołtarzu scalenia postawy mądrości, męstwa i sprawiedliwości czynów w znaczeniu *virtù*. Alberti (Marsh, 2016, ss. 105–147) w wierszu *Virtus et Mercurius* oraz w *Intercenales* [Intercenales, 1430–1443, dedykowane Toscanelliemu, opis relacji między cnotą a szczęściem (Wulfram, 2021)] rozważył figurę

²⁷ Napis ANNO DOMI.. CCCLXVII ΧΩΡΑ = W TYM ROKU W DOMU (w miejscu) 1467 CHORA znajduje się na kamiennej płyce, na której siedzi kobieta symbolizująca mądrość duszy – Sophia w centrum tablicy środkowej tryptyku. Może tak upamiętniono *Chorus Accademia Fiorentine*

²⁸ Przy przebudowie kościoła w Badia potwierdzono współdziałanie Cosimo Medici, Timoteo Maffei, Vespasiano da Bisticci i inspirację traktatem o architekturze Filaretego i udział Albertiego (Dressen & Pietschmann, 2016, ss. 69–116). Odkryto korespondencję Medyceuszy z artystami m.in. z Filaretem (Ames-Lewis, 1984; Gnocchi, 1988), Albertim (Boschetto, 2003; Lillie, 1993; Schweikhart, 1993, ss. 370–371).

Merkurego jako alegorię cnót kardynalnych połączonych ze sprawiedliwością i mądrością także w odniesieniu do umiłowania filologii i filozofii (Alberti, 2003; Carman, 2014; Garin, 1952, ss. 640–657; Mancini, 1890, ss. 132–143). Wierzył, że cnuty i wiedza wyzwolą od ignorancji, wad i pomogą zachować moralność, uczciwość (Schröter, 1977, s. 292; Zech, 2000, s. 69). Wymienione wyżej cechy zauważone w postaci św. Michała wraz z napisem ΧΩΡΑ (chora) na kamiennej płycie namalowanej w ołtarzu są dowodem, że fundację poświęcono Chorus Accademia Fiorentine. *Chora* oznacza tu „dostrzec z miejsca w sobie”, odpowiada włoskiej nazwie *chorus* – płaszące oko, chcące dostrzec; w aspekcie mocy poznawczych rozpoznać mądrość Stwórcy, by odkryć źródła wiedzy i kształtać postawy (*virtù*). Szanowany przez środowisko akademików florenckich Alberti miał w tym ukierunkowaniu zasługę, wybierając emblemat uskrzydlonego oka jako swój znak. Oko rozumiano wówczas jako lustro duszy (Volkmann, 1923, s. 34).

Artefakty egipskie znane ówczesnym kolekcjonerom przedstawiały uskrzydłe oko Horusa lub Horusa (sokoła). Emblemat sokoła, który trzyma w szponach godło diamentowego pierścienia przybrał Piero de Medici jako Kronos, Merkury i roztropność – z uwagą na skrzydła. Dość skomplikowana forma identyfikacji bóstw starożytnych kolekcjonerom włoskim nie była dostępna, ale artefakty z wizerunkami przywoływać mogły nowe skojarzenia, wynikające z ikonografii synkretyzmu antycznego. Humanisiści zainteresowani hieroglifami słowem *Horus* określali: starożytne mądrości, prawdy, o których dowiadывали się studiując antyczną literaturę. Dla Albertiego wymyślającego emblematy, przyjaźniającego się z Cosimo i jego synami wartościowy był motyw uskrzydłonego oka oglądany na amuletach i medalach (Giehlow, 1915, s. 36; Picchi, 2002; Watkins, 1960). Dla uczonego symbolizował on wzrok wewnętrzny, czujność, badanie umysłem, władzę nad samym sobą i swoimi słabościami z hasłem (*quid tum = co wtedy?*) (Alberti, 2003). Zaczerpnięta niekoniecznie z tekstu Cicerona, lecz z komedii *Eunuchus* Tercjusza fraza *quid tum* w kontekście chrześcijańskiego sądu ostatecznego nabrala wyrazu moralno-filozoficznego, gdyż wizerunek szybującego oka Alberti połączył z wszechwiedzącym Bogiem Sędzią (van der Linden, 2009, ss. 83–104). Sędził, że człowiek ma zobaczyć więcej, uczynić rachunek sumienia – przeglądać się w swej duszy. Alberti zadał pytanie o siłę poznania i tym samym wy tłumaczył dwie wspomniane wyżej alegorie wymyślone przez Filaretego jako nowe zdobycze renesansu (*Ratio* i *Oratio*) – wiedza intelektu i mądrość. W tym sensie rozumiano także studiowanie antycznej literatury, by zdobywając wiedzę, móc się doskonalić duchowo i wypełniać obowiązki wobec przyjaciół, wspólnoty, miasta. Tak powstała teoria edukacyjna, ucząca poszukiwania prawdy. Retoryka i filozofia miały wspomagać chrześcijanina w drodze do zbawienia z hasłem *honor et virtus* (na związek elokwencji i mądrości wskazał Platon w *Fajdrosie*, a Cycero w *De Oratore*; we Florencji: Petrarcka, Saluti i Valla. Alberti zadał pytanie o siłę poznania (por. Krystof, 1997, ss. 73–75; van der Linden, 2009; Pfisterer, 1998). Bowiem człowieka po śmierci

czeka osąd okiem wszechwidzącym Boga (Ps 32; 13; 18). Jego odpowiednikiem jest wzrok rozsądku duszy, jej mądrość pomagająca w kontroli i rozpoznaniu własnej sytuacji jednostki w obliczu nieuchronności śmierci (Wind skojarzył emblemat oka z Dies Irae) (Wind, 1984, s. 233). W taki sposób odnoszono się też do *imitatio Christi* w wydaniu Giovanniego Gersona i Tomasa à Kampisa (Thomas à Kempis, 1976). Figura zbrojnego św. Michała (Merkurego) w tryptyku Memlinga opatrzona lustrzanym pancerzem na poziomie ziemskim (to *Prudentia*) jest odwołaniem do mądrości *Sol Iustiae* i odnosi się do ludzkiego poszukiwania Prawdy przez Rozsądek, by starać się odszukać *Sapientiae* Boga (widzenie wyższe, odbite w złotej kuli pod stopami Chrystusa).

W ten sposób wzbogacono rozumienie drogi do zbawienia przez włączenie rozsądku i dzielności na chwałę Boga i własnego honoru. Uważano, że zarówno filozofia, jak i sztuka są instrumentami *virtù* skierowanymi przeciwko czasowi w obronie szczęścia i dobra duszy. Klasykom znane wtedy było wyrażenie „wystarczy być mądrym” *dictum sapienti sat est* – „mędrcom wystarczy słowo”. W ołtarzu poświęconym wspólnocie uczonych to najsubtelniejszy rys duchowości elit, apelujących o równowagę postaw, dobroć i tolerancję w obliczu dramatu ludzkiej egzystencji (Brandão, 2000, ss. 67–135). W tym leży znaczenie tryptyku zleconego do wykonania Memlingowi, ale koncepcyjnie opracowanego we Florencji przez ruch akademików, promujących w sztuce poligon dla pomysłów, ćwiczeń retorycznych i debat testowania klasycznej wiedzy, przyjaźni, autorytetów i kontaktów zawodowych (Brown, 2016, ss. 20–22). I do tego pomysłu Memling dostosował rozpoczęty już przez Rogera van der Weydena tryptyk. W nim figura św. Michała – Hermesa Psychopomposa wzbogacona odnośnikiem kanonu edukacji i wiary urasta do znaku konfraterni, bractwa. W człowieku przez duszę zapisana zostaje boska siła doskonałości, którą sam powinien w praktyce życia stosować, gdyż zna miarę doskonałości matematycznej, by osiągnąć miłość–piękno–niebo. Oto twórcza siła miłości pojmowanej jako perfekcyjna ostrość siły widzenia, zaufanie do kompasu mentalnego. Znakomitość życia to nieustanna kontrola charakteru, myśli, czynów w teorii i praktyce. Symbolizowana *ingenium* i talentem. To wzór, jaki dał Odkupiciel. Dostrzegalny dla ludzi uważnych w działaniu, pisarzy, uczonych i kupców działających rozumnie. Oni zauważają lepiej kompas duszy, jeśli wzbudzą w sobie wzrok wewnętrzny, o którym pisał Platon, a to stanowisko przypomniała w Badia grupa Chorus Achademiae Florentinae. Temat zapisany został w tryptyku Memlinga wprowadzeniem wielkiego św. Michała i figury mężczyzny przysłaniającego oczy, by zobaczyć miarę–kompas duszy.

Spis ilustracji

Ilustracja 23.1a. Memling, H. *Sąd Ostateczny* (1467–1473). Muzeum Narodowe w Gdańsku. Technika mieszana: tempera, olej, deska, część środkowa: 242 x 180,8 cm, skrzydła: 2 x [242 x 90 cm], MNG/SD/413/M: *Sąd Ostateczny Hansa Memlinga z trójkątowym diagramem zależności uniwersum*. Rys. B. Purc-Stępiak, J. Antczak.

Ilustracja 23.1b. *Sąd Ostateczny Hansa Memlinga, Figura paradigmata. Figura Paradigmata* obrazowała jedność i wielość świata złożoną z przeciwnieństw na bazie tekstu Mikołaja z Kuzy do *De coniecturis*, ok. 1440, Mikołaj z Kuzy, Mutmaßungen, 1988, wg Roob, 2006, s. 236. Rys. B. Purc-Stępiak, J. Antczak.

Ilustracja 23.1c. Rysunki modelu wszechświata w rękopisie florenckim *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ok. początku XI wieku Martianusa Capella (ok. 410–420), Florencja, Biblioteca Medicea Laurenziana, San Marco 190, fol. 102. https://de.wikipedia.org/wiki/Martianus_Capella#/media/Datei:Martianus_Capella,_Cosmography.jpg.

Ilustracja 23.2a. *Sąd Ostateczny Hansa Memlinga z diagramem De sigilo eternitatis Heymericusa de Campo*. Rys. B. Purc-Stępiak, J. Antczak.

Ilustracja 23.2b. Diagram *De sigilo eternitatis Heymericusa de Campo*, wg Geis, 2006.

Ilustracja 23.3a. Fundator tryptyku: Giovanni di Cosimo Medici z żoną Marią Ginevra degli Niccolò Alessandri, H. Memling, *Sąd Ostateczny*, Muzeum Narodowe w Gdańsku oraz Benozzo Gozzoli, *Procesja Trzech Króli*, fragment fresku, Palazzo Medici, 1459–60, Florencja, domena publiczna: https://pl.wikipedia.org/wiki/Poch%C3%B3d_Trzech_Kr%C3%B3li#/media/Plik:Gozzoli_magis.jpg i Andrea del Verrocchio, *Dama z bukietem*, ok. 1475, Museo Nazionale del Bargello, Florencja, domena publiczna: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Dama_del_Mazzolino_by_Andrea_del_Verrocchio.

Ilustracja 23.3b. Herby, przemalowania z ok. 1469/1470, fotografie IR, H. Memling, *Sąd Ostateczny* oraz godło cechu farbiarzy (L'Arte Minore dei Fabbri). Fot. G. Nosorowski.

Ilustracja 23.3c. Herb Medyceuszy z kompasem i mottem: FONIA. CHO MEN-SVRA [głos miara], wg Fumi Cambi Gado, Grazzini, & Ruscelli, 2018.

Ilustracja 23.4a. Dobry Pasterz, katakumby św. Kaliksta, III wiek n.e. Rzym, domena publiczna: https://pl.wikipedia.org/wiki/Pasterz_Hermasa#/media/Plik:Good_shepherd_02b_close.jpg.

Ilustracja 23.4b. Hermes i Argus, Ovide moralise, Ms, fr.176, koniec XIV wieku Bibliothèque Publique, Uniwersytet Genewa, wg Mizolek, 2018, s. 168, il. 142a.

Ilustracja 23.5. *Sąd Ostateczny Hansa Memlinga z zarysami dwu spirali (kaduceusz)*. Wg B. Purc-Stępiak, J. Antczak.

Ilustracja 23.6. Tarocchi di Mantegna, Venus, ok. 1465, miedzioryt, wg Semff & Zeitler, 2008, s. 190.

Ilustracja 23.7. Agostino di Duccio, *Merkury*, 1458–1456, Rimini, Tempio Malatestiano, kaplica Planetarna, wg Blume, 2000, s. 420, il. 148.

Ilustracja 23.8. Giovanni di ser Giovanni (Scheggia), *Tryumf Famy*, 1449, *desco da parto* upamiętniające narodziny Lorenzo de Medici (rodziny Medici i Tornabuoni), Metropolitan Museum of Art, New York, domena publiczna: <https://en>.

wikipedia.org/wiki/Desco_da_parto#/media/File:The_Triumph_of_Fame;_(reverse)_Impresa_of_the_Medici_Family_and_Arms_of_the_Medici_and_Tornabuoni_Families_MET_DP164870.jpg.

Ilustracja 23.9. Giorgio Vasari i Cristofano Gherardi, Merkury, 1555–1556, fresk w *Sala degli Elementi*, Palazzo Vecchio, Florencja, domena publiczna: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cristofano_Gherardi_called_il_Doceno_-_Mercury_-_Google_Art_Project.jpg.

Ilustracja 23.10. Kościół św. Bartłomieja w Badia Fiesolana, Portal zakrystii, 1461–1464. Fot. B. Purc-Stepniak.

Bibliografia

Alberti, L. B. (2003). *Momus* (V. Brown, Red.; S. Knight, Tłum.). Harvard University Press.

Alberti, L. B. (ok. 1464). *Virtue pt. Virtus dea* (Niccolò da Lonigo, Tłum.).

Ames-Lewis, F. (1979). Early Medicean devices. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 42, 122–143. <https://doi.org/10.2307/751088>

Ames-Lewis, F. (1984). *The library and manuscripts of Piero di Cosimo de' Medici*. Garland.

Ames-Lewis, F., Beyer, A., & Boucher, B. (1993). Art in the service of the family: The taste and patronage of Piero di Cosimo de' Medici. W *Piero de' Medici "il Gotto-so" (1416–1469): Kunst im Dienste der Mediceer = Art in the service of the Medici* (ss. 207–220). Akademie Verlag.

Barasch, M. (1992). *Icon: Studies in the history of an idea*. New York University Press.

Baron, H. (1959). The *Querelle* of the Ancients and the Moderns as a problem in Renaissance scholarship. *Journal of the History of Ideas*, 20(1), 3–22. <https://doi.org/10.2307/2707964>

Baron, H. (1966). *The crisis of the early Italian Renaissance*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400847679>

Barriault, A. B. (1994). *Spalliera paintings of Renaissance Tuscany: Fables of poets for patrician homes*. Pennsylvania State University Press.

Bauer, H. (1965). *Kunst und Utopie: Studien über das Kunst- und Staatsdenken in der Renaissance*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783112414705>

Bednarczuk, A. (2017). Kultowe znaczenie biżuterii hellenistycznej ozdobionej węzłem Heraklesa. *In Gremium: Studia nad Historią, Kulturą i Polityką*, 11, 23–35.

Beltramini, M. (2001). Le illustrazioni del *Trattato di architettura* di Filarete: Storia, analisi e fortuna. *Annali di architettura*, 13, 25–52.

Berns, J. J. (Red.). (1997). *Ars Memorativa, Seelenmaschinen, Gattungstraditionen, Funktionen und Leistungsgrenzen der Mnemotechniken des 14.–17. Jahrhunderts*. Böhlau Verlag.

Białystocki, J. (1970). „Sąd Ostateczny” Hansa Memlinga: Spostrzeżenia i analizy w oparciu o badania technologiczne. *Rocznik Historii Sztuki*, 8, 7–45.

Blume, D. (2000). *Regenten des Himmels: Astrologische Bilder in Mittelalter und Renaissance* (W. Kemp, G. Mattenkrott, M. Wagner, & M. Warnke, Red.). Akademie.

Bohnert, N., & Müller, T. (2011). Die albertinischen „Elementa picturae“ im Codex Cusanus 112 eine Untersuchung über das Bekanntschaftsverhältnis zwischen Leon Battista Alberti und Nikolaus von Kues, mit einer Textedition. W W. C. Schneider (Red.), *Videre et videri coincidunt: Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts* (ss. 289–309). Münster Aschendorff.

Bolzoni, L. (2016). Geneva and New York: Two places of memory for Pietro Bembo and Ginevra de' Benci. W M. Jeanneret & N. Ducimetière (Red.), *The Italian Renaissance: A zest for life* (V. Lowe, Tłum.; ss. 15–23). Legenda.

Bonasone, G. (1983). Achillis Bocchii Bonon Symbolicarum quaestionum, de universo genere, quas serio ludebat (Ryciny G. Bonasonego). W S. Massari (Red.), *Giulio Bonasone*. Edizione Quasar.

Borchert, T.-H. (Red.). (2014). *Memling: Rinascimento fiammingo*. Skira.

Boschetto, L. (2003). Incrociare le fonti: Archivi e letteratura: Rileggendo la lettera di Leon Battista Alberti a Giovanni di Cosimo de' Medici, 10 aprile [1456?]. *Medioevo e rinascimento*, 17(14), 243–264.

Bousset, W. (1901). Die Himmelsreise der Seele. *Archiv für Religionswissenschaft*, 4, 136–169.

Brandão, C. A. L. (2000). *Quid Tum?: O combate da arte em Leon Battista Alberti*. Editora UFMG.

Braunfest-Esche, S. (1976). *Sankt Georg: Legende-Verehrung-Symbol*. Verlag Georg D. W. Callwey.

Brink, S. (1987). *Mercurius Mediceus: Studien zur panegyrischen Verwendung der Merkurgestalt im Florenz des 16. Jahrhunderts*. Worms Wermer.

Brown, A. (2016). Defining the place of academies in Florentine culture and politics. W J. E. Everson, D. V. Reidy, & L. Sampson (Red.), *The Italian academies 1525–1700: Networks of culture, innovation and dissent* (ss. 22–37). Legenda.

Brown, D. A. (Red.). (2001). *Virtue and beauty: Leonardo's Ginevra de' Benci and Renaissance portraits of women*. National Gallery of Art.

Bulst, W. A. (1993). Das Olympische Turnier des Herkules mit den Amazonen. Flämische Tapisserien am Hofe der Este in Ferrara. W J. Poeschke (Red.), *Italienische Frührenaissance und nordeuropäisches Spätmittelalter* (ss. 203–234). Hrimer.

Caglioti, F., & Marchi, A. (Red.). (2019). *Verrocchio: Master of Leonardo* (2. wyd.). Marsilio Editori.

Capella, M. (4 kw. XV w.). *De nuptis Philologiae et Mercurii*. Biblioteca Apostolica Vaticana, Codex Urbi. lat. 329.

Capella, M. (1971). *Martianus Capella and the seven liberal arts: T. 1. The quadrivium of Martianus Capella: Latin traditions in the mathematical sciences* (W. H. Stahl, R. Johnson, & E. L. Burge, Tłum.). Columbia University Press.

Capella, M. (1977). *Martianus Capella and the seven liberal arts: T. 2. The marriage of Philosophy and Mercury* (W. H. Stahl, R. Johnson, & E. L. Burge, Tłum.). Columbia University Press.

Cardini, F., Fintoni, M., Letsch, F., & Ricciardi, L. (Red.). (2004). *Die Heiligen drei Könige im Palazzo Medici*. Paulsen.

Carman, C. H. (2014). *Leon Battista Alberti and Nicholas Cusanus: Towards an epistemology of vision for Italian Renaissance art and culture*. Ashgate.

Carpenter, N. C. (1972). *Music in the medieval and Renaissance universities*. Da Capo Press.

Cooper, F. A. (1973). Jacopo Pontormo and influences from the Renaissance theatre. *The Art Bulletin*, 55(3), 380–392. <https://doi.org/10.1080/00043079.1973.10790712>

Derrida, J. (1999). *Xópa/Chora* (M. Gołębiewska, Tłum.). Wydawnictwo KR.

Diebel, S. E. (2005). *The structure of memory in Italian Renaissance art*. [Rozprawa doktorska; Rutgers, The State University of New Jersey]. <https://www.proquest.com/openview/d87b71ecef9533f8aa57d0d952c44199/1.pdf?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y>

Dobrowolski, T. (1973). Ze studiów nad ikonografią patrona rycerstwa. *Folia Historiae Artium*, 9, 45–72. <https://doi.org/10.11588/digit.20357.4>

Dobrzeniecki, T. (1981). „Haec Porta Domini: Iusti Interabunt in eam”: Przyczynek do ikonografii Sądu Ostatecznego Hansa Memlinga. W J. A. Chrościcki (Red.), *Ars Auro prior: Studia Ioanni Białostocki Sexagenario Dicta* (ss. 187–192). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Dressen, A., & Pietschmann, K. (Red.). (2016). *The Badia Fiesolana: Augustinian and academic locus amoenus in the Florentine hills*. LIT.

Drost, W. (1941). *Das Jüngste Gericht des Hans Memling in der Marienkirche zu Danzig*. Anton Schroll & Co.

Dubourg-Glatigny, P. (2015). Reduction into art and the visualization of knowledge. W A. Lantenois & G. Rouffineau (Red.), *Voir l'architecture: Contribution du design à la construction des saviors = Seeing architecture: Design contribution to knowledge building* (T. 1, ss. 119–135). École supérieure d'art et design.

Dubourg-Glatigny, P., & Vérin, H. (2008). La réduction en art, un phénomène culturel. W P. Dubourg-Glatigny & H. Vérin (Red.), *Réduire en art. La technologie de la Renaissance aux Lumières* (ss. 59–94). Éditions de la Maison des sciences de l'homme. <https://doi.org/10.4000/books.editionsmsh.10139>

Engel, W. E. (1999). Mnemonic emblems in the humanist discourses of knowledge. W P. M. Daly & J. Manning (Red.), *Aspects of Renaissance and Baroque symbol theory 1500–1700* (ss. 125–142). AMS Press.

Ettlinger, D. L. (1972). Hercules Florentinus. *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*, 16(2), 119–142.

Fabiański, M. (1986). Ideal musaea in Filarete's *Trattato*. *Biuletyn Historii Sztuki*, 47, 193–202.

Ferretti, E. (2009). La Sapienza di Niccolò da Uzzano: l'istituzione e le sue tracce architettoniche nella Firenze rinascimentale. *Annali di storia di Firenze*, 4, 89–149.

Field, A. (2002). The Platonic Academy of Florence. W M. J. B. Allen, V. Rees, & M. Davies (Red.), *Marsilio Ficino: His theology, his philosophy, his legacy* (ss. 369–376). Brill.

Flik, J., & Olszewska-Świetlik, J. (2005). *Tryptyk Sąd Ostateczny Hansa Memlinga z Muzeum Narodowego w Gdańsku: Technologia i technika malarska*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Fumi Cambi Gado, F. (2000). Araldica ed emblematica nelle arti figurative e decorative: Lineamenti di metodologia interdisciplinare. W *L'identità genealogica e araldica: fonti, metodologie, interdisciplinarità, prospettive: atti del 23. Congresso*

internazionale di scienze genealogica e araldica, Torino, Archivio di Stato, 21–26 settembre 1998 (ss. 181–202). Ministero per i beni e le attività culturali, Ufficio centrale per i beni archivistici.

Fumi Cambi Gado F., Grazzini E. & Ruscelli A. (2018). *Stemmi dei podestà e segni dei notai della antica Lega del Chianti*. Edizioni Polistampa.

Garin, E. (1952). *L'umanesimo italiano: Filosofia e vita civile nel Rinascimento*. La-terza.

Geis, L. (2007). Das Siegel der Ewigkeit als Universalsymbol, Diagrammatik bei Heymericus de Campo (1395–1460). W D. Groß & S. Westermann (Red.), *Vom Bild zur Erkenntnis? Visualisierungskonzepte in den Wissenschaften* (ss. 131–147). Kassel University Press.

Giehlow, K. (1915). Die Hieroglyphen Entdeckung des Humanismus in der Allegorie der Renaissance: Besonders der Ehrenpforte Kaiser Maximilians I: Ein Versuch. *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses*, 32. <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/6D2WM3PHFBOCMQJXR7OU3TTDMJML574O>

Gnocchi, L. (1988). Le perferenze artistiche di Piero di Cosimo de' Medici. *Artibus et historiae*, 9(18), 47–78. <https://doi.org/10.2307/1483336>

Goodrich, P. (2012). The foolosophy of justice and the enigma of law. *Yale Journal of Law & the Humanities*, 24, 141–178.

Grabińska, T. (2010). Miłość a przyjaźń w etyce Arystotelesa. *Kwartalnik Naukowy*, 3(3), 18–24.

Grondkowska, B. (2018). *Znaki i symbole: Filozofia w kazaniach Mikołaja z Kuzy*. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Guillaume, J. (1981). *Hic terminus haeret: Du Terme d'Erasme à la devise de Claude Gouffier; la fortune d'un emblème à la Renaissance*. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 44(1), 186–192. <https://doi.org/10.2307/751065>

Guthmüller, B. (2003). Visuelle Topoi und Tradition der Imagines Deorum Gentilium: Der Fall der Venus. W U. Pfisterer & M. Seidel (Red.), *Visuelle Topoi: Erfindung und tradiertes Wissen in den Künsten der italienischen Renaissance: Italienische Forschungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz, Max-Planck-Institut* (T. 3, ss. 197–215). Deutscher Kunstverlag. <https://epub.ub.uni-muenchen.de/26418/>

Hamann, F. (2006). *Das Siegel der Ewigkeit: Universalwissenschaft und Konziliarismus bei Heymericus de Campo*. Aschendorff Verlag.

Hancock, L. (2005). *Lorenzo de' Medici: Florence's great leader and patron of the arts*. The Rosen Publishing Group.

Hankins, J. (1991). The myth of the Platonic Academy of Florence. *Renaissance Quarterly*, 44(3), 429–475. <https://doi.org/10.2307/2862593>

Hankins, J. (2003). *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance: T. 1. Humanism*. Edizioni di Storia e Letteratura.

Heller, M. (1985). Timaios – Filozoficzny mit o pochodzeniu i naturze świata. *Analecta Cracoviensia*, 17, 111–123. <https://doi.org/10.15633/acr.3221>

Helke, G. (1999). Giorgione als Maler des Paragone. *Jahrbuch des Kunsthistorischen Museums*, 1, 11–79.

Hessler, C. J. (1992). Piero della Francescas Panorama. *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 55(2), 161–179. <https://doi.org/10.2307/1482609>

Hofmann, J. E. (1942). Cusanus – Studien VII: Die quellen der Cusanischen Mathematik I. Ramon Lulls Kreisquadratur. *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, 1941/1942(4), 5–15.

Hornbostel, W. (1979). Syrakosion Damosion: Zu einer bronzenen Heroldstab. *Jahrbuch der Hamburger Kunstsammlungen*, 24, 33–62.

Hughes, R. (1968). *Heaven and hell in Western art*. Stein & Day.

Jobst, C. (2017). *Symbols and devices in 15th-century Italian and Netherlandish art*. W I. Hoepel & S. McKeown (Red.), *Emblems and impact: T. I. Von Zentrum und Peripherie der Emblematik: Selected proceedings of the 10th International Conference of the Society for Emblem Studies, 27 July – 1 August 2014, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel* (ss. 233–244). Cambridge Scholars Publishing.

Kalinowski, L. (1999–2000). Salomon i Mądrość: Uwagi o ikonografii stworzenia świata w *Antiquitates Judaicae* Józefa Flawiusza w Musée Condé w Chantilly. *Folia Historiae Artium*, 5–6, 43–58.

Karfik, F. (2004). *Die Beselung des Kosmos: Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*. K. G. Saur. <https://doi.org/10.1515/9783110930801>

Keller-Dall'Asta, B. (2001). *Heilsplan und Gedächtnis: Zur Mnemologie des 16. Jahrhunderts in Italien*. Winter.

Kempis, T. A. (1976). *The imitation of Christ* (L. Sherley-Price, Tłum.). Penguin Books.

Klaassen, L., & Lampens, D. (Red.). (2021). *Harmony in bright colors: Memling's God the Father with Singing and Music-Making Angels restored*. Brepols.

Klibansky, R., Panofsky, E., & Saxl, F. (2009). *Saturn i melancholia: Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki* (A. Kryczyńska, Tłum.). Universitas.

Klimkiewicz, A. (2015). *Hypnerotomachia Poliphili Francesca Colonna*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Krassowski, W. (1976). O kilku kompozycjach opartych na odwzorowaniu podziałów sfery niebieskiej. W T. S. Jaroszewski (Red.), *Renesans: Sztuka i ideologia: Materiały Sympozjum Naukowego Komitetu Nauk o sztuce PAN, Kraków czerwiec 1972 oraz sesji naukowej Stowarzyszenia Historyków sztuki, Kielce, listopad 1973* (ss. 381–399). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Krefting, A. (1937). *St. Michael und St. Georg*. Diederichs.

Krystof, D. (1997). Werben für die Kunst: Bildliche Kunsththeorie und das Rhethorische in Kupferstichen von Goltzius. G. Olms.

Lane, B. G. (1991). *The patron and the pirate: The mystery of Memling's Gdańsk Last Judgment*. *The Art Bulletin*, 73, 623–640. <https://doi.org/10.2307/3045833>

Lane, B. G. (1999). Memling and the workshop of Verrocchio. W H. Verougstraete-Marcq, R. Van Schouthe, & A. Dubois (Red.), *La peinture dans les Pays-Bas au 16e siècle: Pratiques d'atelier, infrarouges et autres méthodes d'investigation: Proceedings of the colloquium, Bruges, 11–13 September 1997* (ss. 243–250). Peeters.

Lee, H. (1996). *Kunsttheorie in der Kunst: Studien zur ikonographie von Minerva, Merkur und Apollo im 16. Jahrhundert*. Peter Lang Publishing.

Lee, L. R., & Fraser, A. B. (2001). *The rainbow bridge: Rainbows in art, myth, and science*. The Pennsylvania State University Press.

Lillie, A. (1993). Giovanni di Cosimo and the Villa Medici at Fiesole. W A. Beyer, B. Boucher, & F. Ames-Lewis (Red.), *Piero de' Medici "il Gottoso" (1416–1469): Kunst im Dienste der Mediceer = Art in the service of the Medici* (ss. 189–205). Akademie Verlag.

Lord, C. (1976). Solar imagery in Filarete's doors to St. Peter's. *Gazette des beaux-arts*, 118, 143–150.

Lucas, J. (2017). *Europa in Basel: Das Konzil von Basel 1431–1449 als Laboratorium der Kunst*. Schwabe Verlag.

Lüdemann, P. (2008). *Virtus und Voluptas: Beobachtungen zur Ikonographie weibliche Aktfiguren in venezianischer Malerei des frühen Cinquecento*. De Gruyter Akademie Forschung. <https://doi.org/10.1524/9783050056111>

Mancini, G. (1890). *Leonis Baptistae Alberti Opera inedita et pauca seperatim impressa*. Sansoni.

Manuzio, A. (1515). *Aldi Manutii Romani Grammaticae institutiones Graecae*. In aedibus Aldi et Andreeae socii. <https://doi.org/10.3931/e-rara-69361>.

Marek, M. (1993). „Virtus” und „fama”, zur Stilproblematik der Porträitbüsten. W A. Beyer, B. Boucher, & F. Ames-Lewis (Red.), *Piero de' Medici "il Gottoso" (1416–1469): Kunst im Dienste der Mediceer = Art in the service of the Medici* (ss. 341–368). Akademie Verlag.

Marsh, D. (2001). *Lucian and the Latins: Humor and humanism in the early Renaissance*. University of Michigan Press.

Marsh, D. (2016). *Studies on Alberti and Petrarch*. Routledge.

Mazurczak, M. U. (1996). Rzeczywistość i symbol bocznych tablic tryptyku Pokłon Mędrów Dirka Boutsza (Monachium Alte Pinakothek). *Roczniki Humanistyczne*, 44(4), 37–56.

McEwen, I. K. (2011). Virtù-vious: Roman architecture, Renaissance virtue. *Cahiers des études anciennes*, 48, 255–282. <https://journals.openedition.org/etudesanciennes/334>

McFarlane, K. B. (1971). *Hans Memling* (E. Wind & G. L. Harriss, Red.). Clarendon Press.

Miziołek, J. (2018). *Renaissance weddings and the Antique: Italian secular paintings from the Lanckoronski collection*. L'Erma Di Bretschneider.

Mommsen, T. E. (1953). Petrarch and the story of the choice of Hercules. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 16(3–4), 178–192. <https://doi.org/10.2307/750364>

Możejko, B. (2011). „Peter von Danzig”, Dzieje wielkiej karaweli 1462–1475. Uniwersytet Gdańskiego.

Możejko, B. (2018). *Burzliwe dzieje wielkiej karaweli „Peter von Danzig”*: Z Sądem Ostatcznym Hansa Memlinga w tle. Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

Musacchio, J. M. (1998). The Medici-Tornabuoni desco da parto in context. *Metropolitan Museum Journal*, 33, 137–151. <https://doi.org/10.2307/1513010>

Musacchio, J. M. (1999). *The art and ritual of childbirth in Renaissance Italy*. Yale University Press.

Musacchio, J. M. (2008). *Art, marriage and family in the Florentine Renaissance palace*. Yale University Press.

Nadobnik, W. (2014). Ego sum Pastor Bonus: Symbol Dobrego Pasterza we wcześniejszym chrześcijaństwie. W R. Bartkowiak (Red.), *Flora i fauna w świecie starożytnym* (ss. 161–182). Wydawnictwo Contact.

Nowakowski, A., & Sadkiewicz, J. (Oprac.). (2016). *Sąd: „Sąd Ostateczny” Hansa Memlinga = Judgment: “The Last Judgment” by Hans Memling* (P. Art, M. Atallah, T. Bieroń, K. Kriat, & P. Nowakowski, Tłum.). Muzeum Narodowe; Narodowe Centrum Kultury; Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.

Nuttall, P. (1992). The patrons of chapels at the Badia of Fiesole. *Studi di storia dell’arte*, 3, 97–112.

Nuttall, P. (1995). Memlinc’s *Last Judgment*, Angelo Tani and the Florentine colony at Bruges. W F. Ames-Lewis (Red.), *Polish and English responses to French art and architecture: Contrasts and similarities: Papers delivered at the University of London / University of Warsaw, History of Art Conference, Jan. and Sept. 1993* (ss. 155–165). Birkbeck College, University of London, Department of History of Art.

Panofsky, E. (1971). *Studia z historii sztuki* (J. Bialostocki, Oprac.). Państwowy Instytut Wydawniczy.

Paoletti, J. T. (1992). Fraternal piety and family power: The artistic patronage of Cosimo and Lorenzo de’ Medici. W F. Ames-Lewis (Red.), *Cosimo „il Vecchio” de’ Medici, 1389–1464* (ss. 195–219). Clarendon Press.

Paoletti, J. T. (1993). „...ha fatto Piero con volunta del paote...”: Piero de’ Medici and corporate commissions of art. W A. Beyer, B. Boucher, & F. Ames-Lewis (Red.), *Piero de’ Medici “il Gottoso” (1416–1469): Kunst im Dienste der Mediceer = Art in the service of the Medici* (ss. 222–224). Akademie Verlag.

Paoletti, J. T. (2016). Asserting presence: Strategies of Medici patronage in Renaissance Florence. W P. Howard & C. Hewlett (Red.), *Studies on Florence and the Italian Renaissance in honour of F. W. Kent* (ss. 73–94). Brepols. <https://doi.org/10.1484/M.ES-EB.5.106021>

Petrarca, F. (1955). *Prose* (G. Martellotti, P. Ricci, E. Carrara, & E. Bianchi, Red.; T. 7). Ricciardi. <https://vdoc.pub/documents/la-letteratura-italiana-storia-e-testi-prose-74moj3ql9op0>

Pfisterer, U. (1998). „Soweit die Flügel meines Auges tragen” Leon Battista Albertis imprese und selbstbildnis. *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*, 42, 205–382.

Pfisterer, U. (2009). I libri di Filarete. *Arte Lombarda: Nuova serie*, 155(1), 97–110.

Picchi, D. (2002). Suggestioni culturali e sopravvivenze iconografiche del’antico Egitto nella medagliistica italiana del XV e XVI secolo. W J. Dobrinic (Red.), *Proceedings of the 3rd International Numismatic Congress in Croatia (Pula, October 11th – 14th, 2001)* (ss. 247–258). Dobrinic&Dobrinic.

Pini, A. I. (1999). L’associazionismo: Una peculiarità e un’eredità del Medioevo.

W M. Medica (Red.), *Haec sunt statuta: Le corporazioni medievali nella miniature bolognese* (ss. 31–37). Franco Cosimo Panini.

Plato (1973). *Theaetetus*. Oxford University Press.

Powers, J. (2014). The *virtù* of architectural invention: Rhetoric, *ingegno*, and imagination in Filarete's *Libro Architettonico* [Rozprawa doktorska, McGill University]. <https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/m613n168p>

Prummer, M. (2019). *Quatuor novissima: Die ikonographie der Vier letzten Dinge*. Logos Verlag Berlin.

Purc-Stępińska, B. (2012). *Sąd Ostateczny Hansa Memlinga – między uczoną teologią a poboźną filozofią: T. 1. Idea zwierciadła w malarstwie europejskim XV–XVI wieku*. Collegium Columbinum.

Purc-Stępińska, B. (2013). Brama Raju w tryptyku Sąd Ostateczny Hansa Memlinga. W R. Knapiński & A. Kramiszewska (Red.), *Fides ex visu III: U drzwi Twoich* (ss. 121–150). Wydawnictwo Werset.

Purc-Stępińska, B. (2017). Portraits in Hans Memling's *Last Judgement*, or how Prudence and Fame were portrayed: A contribution to the research on the history of the portrait and its commemorative role in 15th century European art. *Brukenthal Acta Musei*, 12(2), 355–401.

Purc-Stępińska, B. (2018). Wartość duszy w zaświatach: Zaślubiny duszy z Bogiem w Tryptyku Sąd Ostateczny Hansa Memlinga. W J. Jurewicz, E. Małowska, & D. Pazio-Włazłowska (Red.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: T. 3. Aksjosfera duszy – dusza w aksjosferze* (ss. 643–692). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk.

Purc-Stępińska, B. (2019). Bogowie, herosi i cnoty: Piękno jako cnota we włoskim malarstwie i grafice wczesnego renesansu. *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL*, 32(3(127)), 93–123.

Purc-Stępińska, B. (2020). The value of soul in the other world. Marriage of soul and God in the Last Judgment Triptych by Hans Memling (M. Żurawski, Tłum.). W J. Jurewicz, E. Małowska, & D. Pazio-Włazłowska (Red.), *The soul in the axiosphere from an intercultural perspective* (T. 2, ss. 35–91). Cambridge Scholars Publishing.

Rabil, A. (1991). *Knowledge, goodness, and power: The debate over nobility among quattrocento Italian humanists*. State University of New York.

Reiss, I. (2012). *Das Verhältnis von mathematik und technik bei Cusanus*. Pobrano 4 kwietnia 2019, z <https://aphin.de/data/reiss-mathematik-technik-2012.pdf>

Ricciardi, L. (2004). Symbole der Medici: Kugeln und impressen in Quattrocento. W F. Cardini, M. Fintoni, F. Letsch, & L. Ricciardi (Red.), *Die Heiligen drei Könige im Palazzo Medici* (ss. 65–93). Paulsen.

Rodríguez Peinado, L. (2012). La Psicostasis. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 4(7), 11–20.

Rohrmann, M. (1991, lipiec 6). Im Sturm der Wogen und Geschäfte: Die Florentiner Auftraggeber von Hans Memlings Danziger „Weltgericht“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.

Rolbiecki, W. (1975). Od „*Studium generale florentine*” do „*Chorus Achademiae Florentinae*”, pierwszej włoskiej akademii renesansowej. *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*, 20(2), 191–220.

Romaniuk, K. (1985). Alegoria. W F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, & Z. Sułowski (Red.), *Encyklopedia katolicka* (T. 1, ss. 322–323). Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Roob, A. (2006). *Das Hermetische Museum: Alchemie und Mystik*. Taschen.

Rosenberg, A. (1956). *Michael und der Drache: Urgestalten von Licht und Finsternis*. Walter Verlag.

Rossi, P. (2000). *Clavis universalis: Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*. Il Mulino.

Ruiz Larrea, E. (1993). Torcello: Aproximación iconográfica al mosaico del Juicio Final de la basílica de Santa María Assunta. *Cuadernos de arte e iconografía*, 6(11), 231–239. Pobrano 31 sierpnia 2022, z https://docs.google.com/presentation/d/1Uoz2P_kw4T90W4p018IP8eITB2QFHIKw5ifzyKP_dDM/htmlpresent

Rusconi, C. (2009). Symbolik und Wissenschaft bei Heymericus de Campo und Nicolaus Cusanus. W. K. Reinhardt & Schwaetzer (Red.), *Heymericus de Campo: Philosophie und Theologie im 15. Jahrhundert*. Roderer Verlag.

Schaller, A. (2006). *Der Erzengel Michael im frühen Mittelalter: Ikonographie und Verehrung eines Heiligen ohne Vita*. Peter Lang Verlag.

Scheel, J. (2014). *Das altniederländische Stifterbild: Emotionsstrategien des Sehens und der Selbsterkenntnis*. Mann Verlag.

Scheil, E. (2007). Albrecht Dürers „Melancolia § I“ und Gerechtigkeit. *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 70(2), 201–214.

Schmitt, O., Gall, E., Heydenreich, L. H., & von Erffa, H. M.; Zentralinstitut für Kunstgeschichte. (1954). *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte* (T. 3). Drukenmüller.

Schröter, E. (1977). *Die Ikonographie des Themas Parnass vor Raffael: Die Schrift- und Bildtraditionen von der Spätantike bis zum 15. Jahrhundert*. Olms.

Schuster, P.-K. (1991). *Melencolia I: Dürers Denkbild* (T. 1–2). Mann Verlag.

Schütz, K. (2002). Der Danziger Weltgerichtsaltar von Hans Memling. *Neues Museum: Die österreichische Museumszeitschrift*, 2002(3–4), 13–18.

Schweikhart, G. (1993). Piero de' Medici, Alberti und Filarete. W. A. Beyer, B. Boucher, & F. Ames-Lewis (Red.), *Piero de' Medici „il Gottoso“ (1416–1469): Kunst im Dienste der Mediceer = Art in the service of the Medici* (ss. 369–385).

Semff, M., & Zeitler, K. (2008). *Künstler zeichnen: Sammler stiften: 250 Jahre Staatliche Graphische Sammlung München* (T. 2). Hatje Cantz.

Sowińska, A. (2018). *Hermetica średniowiecza i renesansu: Studium z historii myśli europejskiej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Świeżawski, S. (1983). *Dzieje filozofii europejskiej w XV w.*: T. 6. Człowiek. Akademia Teologii Katolickiej.

Szmelter, I., Cartechini, L., Romani, A., & Pezzati, L. (2014). Multi-criterial studies of the masterpiece *The Last Judgement*, attributed to Hans Memling, at the National Museum of Gdańsk (2010–2013). W. A. Sgamellotti, B. G. Brunetti, & C. Miliani (Red.), *Science and art: The painted surface* (ss. 230–251). Royal Society of Chemistry. <https://doi.org/10.1039/9781839161957-00230>

Tatarkiewicz, W. (1991). *Historia estetyki*: T. 3. *Estetyka nowożytna. „Arkady”*.

Tervarent, G. (1997). *Attributs et symboles dans l'art profane: Dictionnaire d'un langage perdu (1450–1600)* (2. wyd.). Librairie Droz.

Tomas, N. R. (2003). *The Medici women: Gender and power in Renaissance Florence*. Routledge.

Trzeciak, P. (2014). Kto to namalował? *Znak*, 2014(1–2(160–161)), 96–97.

van der Linden, H. (2009). Alberti, *Quid tum?*, and the redemption of Terence in early Renaissance humanism. *Albertiana*, (2008–2009), 9–12, 83–104.

Van Flerten, F. (2003). Per speculum et in aenigmate: 1 Corinthians 13:12 in Augustine and Anselm. *Annali di studi religiosi*, 4, 559–565.

Volkmann, L. (1923). *Bilder Schriften der Renaissance: Hieroglyphik und Emblematik in ihren Beziehungen und Fortwirkungen*. Karl W. Hiersemann.

Volkmann, L. (2018). *Hieroglyph, emblem, and Renaissance pictography* (R. Raybould, Red. & Thum.). Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004367593>

Voss, A. M. (1992). *Magic, astrology and music: The background to Marsilio Ficino's astrological music therapy and his role as a Renaissance magus* [Rozprawa doktorska, City University]. <https://openaccess.city.ac.uk/id/eprint/7977/>

Vries, J. (1961). *Alt nordisches etymologisches Wörterbuch*. E. J. Brill.

Wallis, M. (1983). *Sztuki i znaki: Pisma semiotyczne*. Państwowy Instytut Wydawniczy.

Warburg, A. (1902). Flandrische Kunst und florentinische Frührenaissance Studien. I. *Jahrbuch der Königlich Preussischen Kunstsammlungen*, 23(3–4), 247–266.

Watkins, R. (1960). L. B. Alberti's emblem, the winged eye, and his name, Leo. *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*, 9(3–4), 256–258.

Whittaker, E. T. (1965). *Od Euklidesa do Einsteina* (J. F. Mączyński, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Wind, E. (1958). *Pagan mysteries in the Renaissance*. Yale University Press.

Wind, E. (1984). *Heidnische Mysterien in der Renaissance* (C. Münstermann, B. Buschendorf, & G. Heinrichs, Tłum.). Suhrkamp Wissenschaft.

Wulfram, H. (2021). *Leon Battista Alberti: „Intercenales“: Eine neulateinische Kurzprosasammlung zwischen Antike und Moderne / Una silloge di brevi prose latine del Rinascimento / A collection of short Neo-Latin prose works between Antiquity and Modernity*. Franz Steiner Verlag.

Wuttke, D. (1985). Humanismus als integrative Kraft. Die Philosophia des deutschen „Erzhumanisten“ Conrad Celtis, eine ikonologische Studie zu programmatischer Graphik Dürers und Burgkmairs. *Artibus et Historiae*, 6(11), 65–99. <https://doi.org/10.2307/1483260>

Yarza Luaces, J. (1987). *Formas artísticas de lo imaginario*. Anthropos.

Yates, F. A. (1977). *Sztuka pamięci* (W. Radwański, Tłum.). Państwowy Instytut Wydawniczy.

Zech, A.-L. (2000). „Imago boni Principis“: Der Perseus-Mythos zwischen apotheose und heilserwachtung in politischen öffentlichkeit des 16 Jahrhunderts. LIT Verlag.

Zöllner, F. (2003). Leonardo da Vinci's portraits: Ginevra de' Benci, Cecilia Gallarani, La belle Ferroniere, and Mona Lisa. W S. Dudzik & T. Żuchowski (Red.), *Rafael i jego spadkobiercy: Portret klasyczny w sztuce nowożytnej Europy: Materiały*

sesji naukowej 24–25 X 2002 (ss. 157–183). Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Zucker, M. J. (Red.). (1993). *Early Italian masters: Commentary* (Cz. 1). Abaris Books.

The Soul's Guide Between Temporality and Infinity in Hans Memling's Triptych *The Last Judgement*

Summary

The Last Judgement triptych (1467–1473, National Museum in Gdańsk) by Hans Memling is an example of fifteenth-century Dutch painting of Early Renaissance nature, where a significant role is played by St Michael the Archangel, the souls' guardian. He helps God in delivering their just judgement and builds a bridge between the worlds. His figure is shown in strong relation with the human soul looking for salvation. The roots of St Michael's image reach the ancient tradition of Hermes Psychopompos, and a number of elements of his garment and the overtone of the supernatural figure in Memling's painting refer to mythology and Christian moral iconography. This is also the source of the allegory of virtue being identified with the winged justice of Fame – with reference to Filarete's idea in his *Treatise on Architecture* (1464). The winged Fame was made similar to Mercury, the patron of merchants, and was situated in the iconography of St Michael, the soul's guide, as the soul-weighing Hermes Psychopompos. This is why St Michael can be understood as Justice that is built on prudence, courage and faith, which lead to the fame of the soul's eternal happiness.

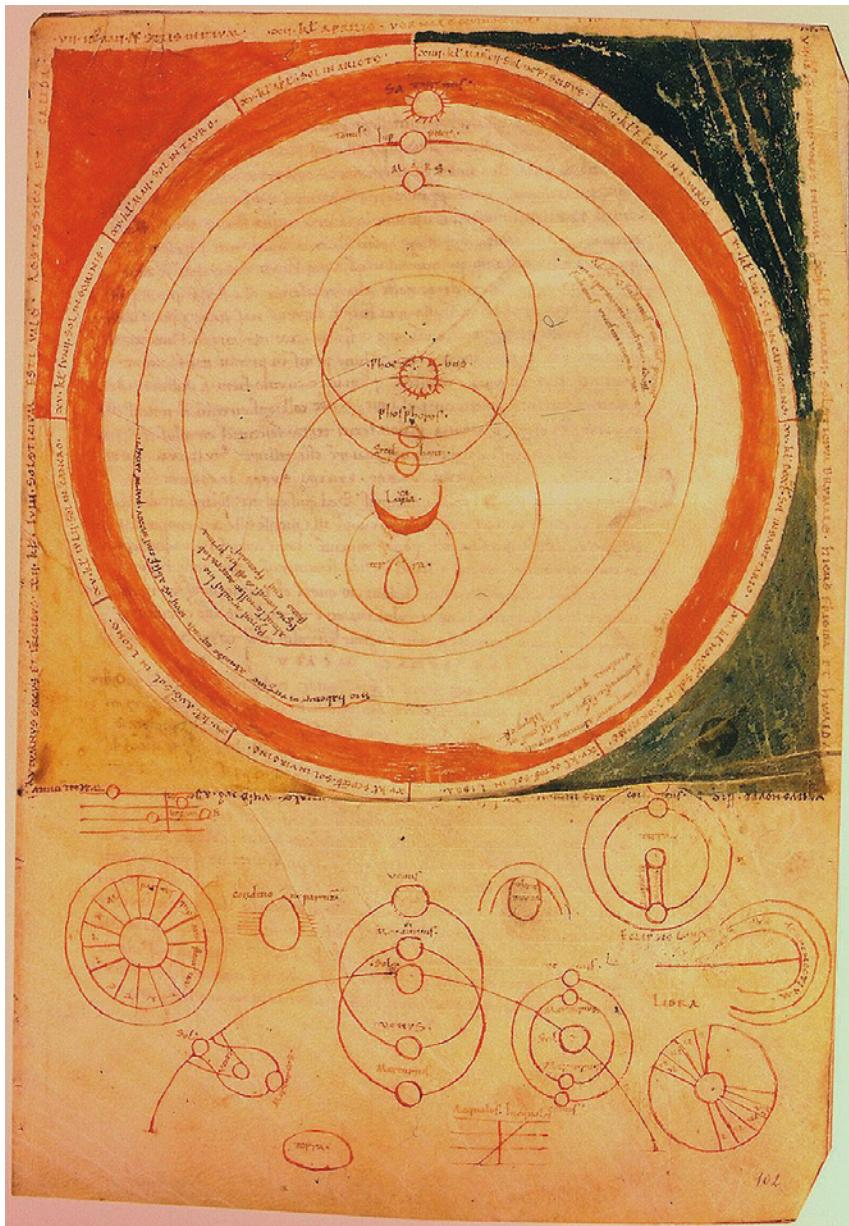
Keywords: 15th century painting, Hans Memling, Last Judgment, mythological associations in the image of St Michael the Angel, Medicean Mercury, iconography of St Michael the Archangel, Christian iconography, winged eye of the soul



Ilustracja 23.1a. Memling, H. *Sąd Ostateczny* (1467–1473). Muzeum Narodowe w Gdańsku. Technika mieszana: tempera, olej, deska, część średkowa: 242 x 180,8 cm, skrzydła: 2 x [242 x 90 cm], MNG/SD/413/M: *Sąd Ostateczny* Hansa Memlinga z trójkątowym diagramem zależności uniwersum. Rys. B. Purc-Stępnia, J. Antczak



Ilustracja 23.1b. *Sąd Ostateczny* Hansa Memlinga, Figura paradigmata. Figura Paradigmata obrazowała jedność i wielość świata złożoną z przeciwieństw na bazie tekstu Mikołaja z Kuzy do *De coniecturis*, ok. 1440, Mikołaj z Kuzy, *Mutmaßungen*, 1988, wg Roob, 2006, s. 236. Rys. B. Purc-Stępnia, J. Antczak



Ilustracja 23.1c. Rysunki modelu wszechświata w rękopisie florenckim *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ok. początku XI wieku Martianusa Capella (ok. 410–420), Florencja, Biblioteca Medicea Laurenziana, San Marco 190, fol. 102. https://de.wikipedia.org/wiki/Martianus_Capella#/media/Datei:Martianus_Capella,_Cosmography.jpg



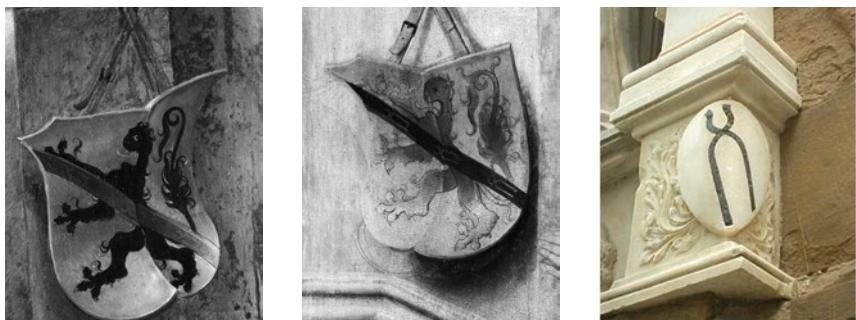
Ilustracja 23.2a. Sąd Ostateczny Hansa Memlinga z diagramem *De sigilo eternitatis* Heymericusa de Campo. Rys. B. Purc-Stępnia, J. Antczak



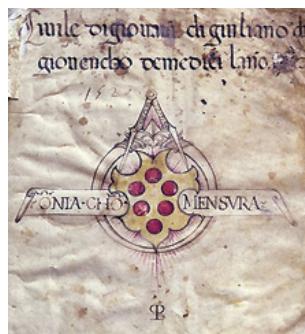
Ilustracja 23.2b. Diagram *De sigilo eternitatis* Heymericusa de Campo, wg Geis, 2006



Ilustracja 23.3a Fundator tryptyku: Giovanni di Cosimo Medici z żoną Ma-rią Ginevra degli Niccolò Alessandri, H. Memling, *Sąd Ostateczny*, Mu-zeum Narodowe w Gdańsku oraz Benozzo Gozzoli, *Procesja Trzech Króli*, fragment fresku, Palazzo Medici, 1459-60, Florencja, domena publiczna: https://pl.wikipedia.org/wiki/Poch%C3%B3d_Trzech_Kr%C3%B3li#/media/Plik:Gozzoli_maghi.jpg i Andrea del Verrocchio, *Dama z bukietem*, ok. 1475, Museo Nazionale del Bargello, Florencja, domena publiczna: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Dama_del_Mazzolino_by_Andrea_del_Verrocchio



Ilustracja 23.3b. Herby, przemalowania z ok. 1469/1470, fotografie IR, H. Mem-ling, *Sąd Ostateczny* oraz godło cechu farbiarzy (L'Arte Minore dei Fabbri). Fot. G. Nosorowski



Ilustracja 23.3c. Herb Medyceuszy z kompasem i mottem: FONIA. CHO MENSURA [glos miara], wg Fumi Cambi Gado, Grazzini, & Ruscelli, 2018



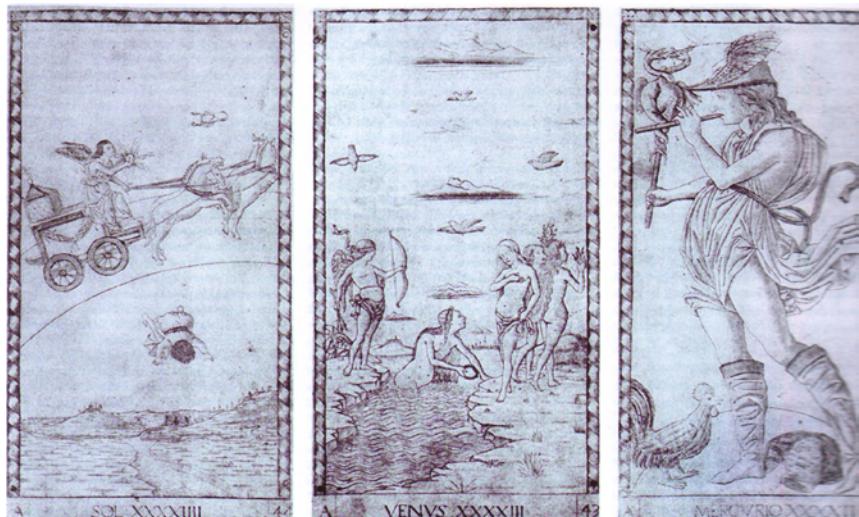
Ilustracja 23.4a. Dobry Pasterz, katakumby św. Kaliksta, III wiek n.e. Rzym, domena publiczna: https://pl.wikipedia.org/wiki/Pasterz_Hermasa#/media/Plik:Good_shepherd_02b_close.jpg



Ilustracja 23.4b. Hermes i Argus, Ovide moralise, Ms, fr.176, koniec XIV wieku Bibliothèque Publique, Uniwersytet Genewa, wg Miziolek, 2018, s. 168, il. 142a



Ilustracja 23.5. Sąd Ostateczny Hansa Memlinga z zarysami dwu spirali (kaduceusz). Wg B. Purc-Stępnia, J. Antczak



Ilustracja 23.6. Tarocchi di Mantegna, Venus, ok. 1465, miedzioryt, wg Semff & Zeitler, 2008, s. 190



Ilustracja 23.7. Agostino di Duccio, *Merkury*, 1458–1456, Rimini, Tempio Malatestiano, kaplica Planetarna, wg Blume, 2000, s. 420, il. 148



Ilustracja 23.8. Giovanni di ser Giovanni (Scheggia), *Tryumf Famy*, 1449, *desco da parto* upamiętniające narodziny Lorenzo de Medici (rodziny Medici i Tornabuoni), Metropolitan Museum of Art, New York, domena publiczna: [https://en.wikipedia.org/wiki/Desco_da_parto#/media/File:The_Triumph_of_Fame;_\(reverse\)_Impresa_of_the_Medici_Family_and_Arms_of_the_Medici_and_Tornabuoni_Families_MET_DP164870.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Desco_da_parto#/media/File:The_Triumph_of_Fame;_(reverse)_Impresa_of_the_Medici_Family_and_Arms_of_the_Medici_and_Tornabuoni_Families_MET_DP164870.jpg)



Ilustracja 23.9. Giorgio Vasari i Cristofano Gherardi, Merkury, 1555–1556, fresk w *Sala degli Elementi*, Palazzo Vecchio, Florencja, domena publiczna: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cristofano_Gherardi_called_il_Doceno_-_Mercury_-_Google_Art_Project.jpg



Ilustracja 23.10. Kościół św. Bartłomieja w Badia Fiesolana, Portal zakrystii, 1461–1464. Fot. B. Purc-Stępnik

Rozdział 24

Mikalojus Vorobjovas (1903–1954): wileńska architektura i duch miasta

Małgorzata Kasner

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa

ORCID: 0000-0003-3863-226

e-mail: malgorzata.kasner@ispan.waw.pl

Streszczenie

Tomas Venclova porównywał dokonania litewskiego historyka sztuki Mikalojusa Vorobjovasa (1903–1954) z osiągnięciami Johna Ruskina i Pawła Muratowa, a jego niewielką monografię *Vilniaus menas* (1940) uznawał za „prawdopodobnie najwybitniejszą pracę o architekturze Wilna, opisującą je pod względem czysto estetycznym”. Po zajęciu ziem II Rzeczypospolitej przez III Rzeszę i ZSRR, Wilno zostało przekazane Litwie (10 października 1939 roku). W ten sposób kultura litewska po raz pierwszy w dziejach miasta–stolicy formalnie uzyskała status oficjalnej i dominującej. Nową narrację o mieście wspomagały liczne wydawnictwa umacniające poczucie litewskiej tożsamości i wspólnoty zakorzenionej w sercu Litwy, Wilnie. Monografia M. Vorobjovasa wyróżniała się na tym tle unikatowym charakterem: nie tyle przewodnika po mieście i jego zabytkach, ile próbą uchwycenia ducha Wilna – jego *genius loci*. W sprostaniu temu wyzwaniu M. Vorobjovasowi, który zamieszkał w Wilnie w 1940 roku, pomogła wyjątkowa wyobraźnia estetyczna i wiedza wybitnego historyka sztuki. Wyrafinowany styl, wysokie wymagania intelektualne, intertekstualność rozumiana jako odwoływanie się do złożonego europejskiego kontekstu kulturowego, a także niesprzyjające sztuce czasy wojny – wszystko to sprawiło, że *Sztuka Wilna* M. Vorobjovasa nie stała się lekturą masową. Pozostała lekturą w najlepszym znaczeniu elitarną, wiele lat po wojnie wpływającą na litewskie spojrzenie na złożony charakter Wilna.

Słowa kluczowe: duch Wilna, architektura Wilna, *Vilniaus menas* [Sztuka Wilna] Mikalojusa Vorobjovasa, unikatowy charakter Wilna, wileńskie *genius loci*, kulturowy pejzaż Wilna

Karl Schlägel, niemiecki historyk i „w przestrzeni czytający czas”¹ badacz problematyki miast Europy Środkowej i Wschodniej w *Odkrywaniu nowoczesnej Europy...* napisał: „Tym, czym jest dziś, Europa stała się przede wszystkim dzięki swoim regionom i miastom. To w nich krystalizowały się jej historia, jej kultura, jej witalność – ale też jej katastrofy” (Schlägel, 2019, s. 8). Przykład Wilna potwierdza tę tezę. To wieloimienne miasto (lit. Vilnius, błr. Вільня, Вільнюс, ros. Вильнюс, Вильна, łot. Viļņa, niem. Wilna, jid. ווילנא = Wilne, hebr. וִילְנָה = Wilna, łac. Vilna) w zależności od sytuacji geopolitycznej było stolicą Wielkiego Księstwa Litewskiego (1240–1569), miastem wojewódzkim Rzeczypospolitej Obojga Narodów (1569–1795), miastem guberrialnym Imperium Rosyjskiego (1795–1917), stolicą Litwy Środkowej (1920–1922), stolicą województwa wileńskiego II Rzeczypospolitej (1922–1939), stolicą Republiki Litewskiej (1939–1940), Litewskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej (dalej LSRR) (1940–1941), ważnym miastem Ostlandu (1941–1944), ponownie stolicą LSRR (1944–1990), a w końcu od 1990 roku administracyjnym, politycznym i kulturowym centrum niepodległej Republiki Litewskiej. Historia osadnictwa na tym terenie sięga wieku XI, a pierwsze pisemne świadectwa na temat miasta pojawiły się w listach wielkiego księcia litewskiego Giedymina do papieża Jana XXII z 1323 roku, w których władca zapraszał cudzoziemców do osiedlenia się w Wilnie, co stało się założkiem jego wielokulturowego i polisemicznego charakteru. W swojej niemal 700-letniej historii² miasto doświadczyło wielu wzlotów i upadków, po których jednak zawsze podnosiło się, powstawało niczym mityczny Feniks z popiołów³. Dzieje Wilna, w tym także te najnowsze, potwierdzają jego siłę oddziaływania i inspiracji kulturowej. Nawet świadomie zacierane, wymazywane i niszczone ślady polifonicznej struktury miejskiej, których Wilno doświadczało w swojej historii po wielokroć, powróciły jako składowa pamięci kulturowej młodego pokolenia wilnian, źródło ich tożsamości i inspiracji twórczej⁴.

Historyczne Wilno położone jest na malowniczych wzgórzach, nad rzeką Wilią (lit. Nėris, Vilija; błr. Вілія, ros. Виля) i jej dopływem Wilejką (lit.

¹ Nawiązuję do tytułu książki K. Schlägla *W przestrzeni czas czytamy. O historii cywilizacji i geopolityce* (Schlägel, 2009).

² W 2023 roku Wilno będzie obchodziło swój jubileusz.

³ Także w znaczeniu dosłownym, bo miasto często pustoszyły pożary i zbrojne ataki nieprzyjaciół, o czym więcej chociażby Venclova w rozdziale o historii miasta w przewodniku o Wilnie (Venclova, 2003, ss. 7–69).

⁴ O czym świadczą liczne wydane już w XXI wieku popularne i popularnonaukowe *vilniana*, np. Ambrulevičiūtė, 2015; Kazlauskas, 2017; Lunevičiūtė, 2020; Pocevičius, 2016; Poškus, 2016.

Vilnia, Vilnelė; błr. Вільня). W jego naturalny krajobraz w harmonijny sposób wpisana została warstwa architektoniczna miasta, tworząc w ten sposób jego unikatową jakość. Ta *indywidualność i wyjątkowość* Wilna bardzo często określona jest pojęciem *ducha miejsca (genius loci)* (Lenartowicz, 1977, s. 89). Potencjał takiego krajobrazu: jego piękno i ściśle związany z pamięcią indywidualną i zbiorową charakter, staje się inspiracją do możliwych interpretacji (także mitologizacji), co jeszcze bardziej zwiększa jego siłę oddziaływania. W ten sposób *genius loci* buduje i kształtuje ponadczasowe i międzypokoleniowe więzi tożsamościowe z miejscem (por. Durrell, 1969). Potwierdzają to także słowa norweskiego architekta i filozofa Christiana Norberga-Schulza (1926–2000), który w monografii *Genius Loci. Towards a Phenomenology of Architecture* napisał:

Since ancient times the *genius loci*, or „spirit of place”, has been recognized as the concrete reality man has to face and come to terms in his daily life. Architecture means to visualize the *genius loci*, and the task of architect is to create the meaningful places, whereby he helps man to dwell. [...] The place is the concrete manifestation of man’s dwelling, and his identity depends on his belonging to places (Norberg-Schulz, 1979, ss. 5–6).

W *Dialogu o Wilnie* litewski poeta i eseista Tomas Venclova pisał w 1978 roku do reprezentanta przedwojennego pokolenia wilnian, Czesława Miłosza (Miłosz & Venclova, 1981):

[...] Sądzę, że to właśnie architektura nadaje miastom aurę; wszystko inne – styl życia, nawet krajobraz i klimat jest w jakimś sensie jej pochodną. [...] Miasto jest bardzo zrosnięte ze swym podłożem: w jasny dzień dobrze widać, że linie frontonów odzwierciedlają linię okolicznych lesistych pagórków albo może to ona je odzwierciedla (Venclova, 2001, ss. 49–50).

Nie był on odosobniony w takim pojmuowaniu architektury i jej związków z przyrodą wpływającą na architekturę bądź ją odzwierciedlającą. Podobnie myślał i pisał o Wilnie w 1940 roku z perspektywy dramatycznych lat II wojny światowej bohater niniejszego artykułu, Mikalojus Vorobjovas (1903–1954):

Wilno to prawdziwy skarb dla wszystkich, którzy chcieliby studiować historię sztuki nie z podręczników, ale dzięki arcydziełom sztuki; [Wilno] może się stać niewyczerpanym źródłem wzorców wychowania estetycznego młodego pokolenia⁵ (Vorobjovas, 1940, s. 10).

Venclova porównywał dokonania tego litewskiego historyka sztuki z dziełami J. Ruskina i P. Muratowa⁶, a jego niewielką, kultową i nieosiągalną w okresie

⁵ Jeśli nie podano inaczej, wszystkie tłumaczenia z języka litewskiego na język polski autorki artykułu.

⁶ Tomas Venclova wspominał: „Ważną pomocą w tym [zgłębianiu architektury wileńskiej – MK] była książka Mikolaja Worobiowa, wydana w roku 1940. Profesor Worobiow po wojnie wyemigrował do Stanów, gdzie popełnił samobójstwo. [...] Książka jego, opublikowana wyłącznie po litewsku, jest czymś w rodzaju wileńskiego Ruskina czy Muratowa” (Venclova, 2001, ss. 50–51).

LSRR monografię *Vilniaus menas* (1940), uznawał za niezbędną w zgłębianiu tajników wileńskiej architektury „prawdopodobnie najwybitniejszą pracę o architekturze Wilna, opisującą je pod względem czysto estetycznym, która była ważną lekturą dla kilku pokoleń i jest czytana do dziś” (Venclova, 2017b, s. 297). Zdaniem Aleksisa Rannita, estońskiego poety i tłumacza, Vorobjovas był „postacią na skalę światową, jednym z niewielu, którzy z naukowym obiektywizmem potrafiili spojrzeć na kulturę duchową Litwinów, w wyszukanym stylu umieli opisać jej szczególny charakter” (Rannit, 2017, s. 101). Ta szczególna cecha to umiejętność połączenia w swoim naukowym dorobku z jednej strony szerokiej perspektywy europejskiej⁷, z drugiej zaś lokalnej, narodowej, litewskiej. Niestety, wichry historii (II wojna światowa, a potem emigracja i samobójcza śmierć) przez wiele dziesięcioleci uniemożliwiały adekwatną do rangi i talentów litewskiego historyka sztuki prezentację i popularyzację jego osiągnięć. Postać Mikalojusa Vorobjovasa, a także jego dorobek naukowy i popularyzatorski, zainspirowała mnie do podjęcia tematu dotyczącego związków sztuki architektonicznej z duchowością miasta, analizowanego z perspektywy przełomowych dla Wilna i jego mieszkańców lat II wojny światowej⁸. Z powodu ograniczeń formalnych niniejszy tekst oczywiście nie wyczerpuje tego szerokiego i złożonego zagadnienia.

Losy Mikalojusa Vorobjovasa⁹ to nie tylko istotna część dziejów litewskiej kultury, to także swoiste *studium przypadku* ilustrujące za pomocą biografii

⁷ W niemieckiej historii sztuki M. Vorobjovas (doktorant Wilhelma Pindera, stażysta na uniwersytecie Friedricha Wilhelma w Berlinie) jest ceniony jako badacz dorobku późnobarokowego architekta Dominika Zimmermana (1685–1766), zaś wśród specjalistów francuskich jako recenzent dzieła *Vie des Formes* (1934) Henryego Focillona (1881–1943).

⁸ Czas aktywności zawodowej M. Vorobjovasa na Litwie obejmuje osiem lat: 1936–1940 w Kownie, 1940–1944 w Wilnie. Lata 1940–1944 były dla niego okresem intensywnej pracy pedagogicznej, muzealniczej, popularyzatorskiej i naukowej. Po okresie lituanizacji Wilna i Wileńszczyzny rozpoczęła się sowietyzacja litewskiej administracji, edukacji i kultury. Wybuch wojny sowiecko-niemieckiej, przyniósł kolejną okupację i utworzenie Ostlandu – Komisariatu Rzeszy Wschód (1941–1944). Jesienią 1941 roku Vorobjovas zaczął wykładać historię sztuki na działającym do 1943 roku litewskim uniwersytecie wileńskim, publikował w oficjalnej prasie Ostlandu, pracował nad habilitacją, przygotowywał niemiecko-litewski przewodnik po Wilnie. Na początku lipca 1944 roku wraz z rodziną uciekł z Litwy; osiedlił się w USA (1949). Venclova pisał: „Vorobjovas nie umiał się przystosować do amerykańskich realiów. Gdy stracił pracę (o ile wiem było to prymitywne nauczanie podstaw języka rosyjskiego [...]) poczuł się jak bankrut, i to nie tylko pod względem moralnym, ale także ekonomicznym, a przecież musiał utrzymać rodzinę. Z tym już nie umiał sobie poradzić. Taki los dotknął niejednego emigranta, ale nie każdy z nich wybierał tak radykalne rozwiązanie jak Vorobjovas” (Venclova, 2017a, s. 316). 7 czerwca 1954 roku M. Vorobjovas popełnił samobójstwo.

⁹ Kwestie biograficzne zostały w najpełniejszy sposób przedstawione w dwutomowej monografii poświęconej M. Vorobjovasowi *Dailės kritikas ir istorikas Mikalojus Vorobjovas (1903–1954)* [Historyk sztuki i krytyk Mikalojus Vorobjovas (1903–1954)] pod red. Giedré Jankevičiūtė (Jankevičiūtė, 2017). W języku polskim z biografią litewskiego historyka sztuki zapoznaje artykuł popularnonaukowy *Wileńska opowieść Mikalojusa Vorobjovasa* (Kasner, 2020). Na potrzeby niniejszego artykułu przedstawiam tylko te fakty biograficzne, które mają bezpośredni związek z prezentowaną problematyką.

indywidualnej historię Europy Środkowo-Wschodniej, Litwy i Wilna. Mikalojus Vorobjovas¹⁰ (ros. Николай Сергеевич Воробьев; Nikolaj Worobiow, Mikołaj Worobiow, Nikola(u)s Vorobjovas) urodził jako carski poddany 19 maja 1903 roku w Szawlach w rodzinie rosyjsko-litewskiej¹¹. I wojnę światową wraz z rodzicami spędził w Moskwie, skąd rodzina Vorobjovasów powróciła na Litwę w 1921 roku. W 1924 roku przyszły historyk sztuki ukończył niemiecką szkołę realną, co otworzyło mu drogę do studiów w Niemczech: do Marburga, Berlina i Monachium. Vorobjovas studiował tam filozofię, archeologię, algebra, geometrię, języki słowiańskie, ale jego główne zainteresowania skupiały się na historii sztuki i dziejach architektury. Okres studiów obfitował w podróże (Węgry, Niemcy, Włochy, Francja), których celem było poznanie europejskiego dziedzictwa architektonicznego. Vorobjovasa fascynował barok, co zaowocowało przygotowaniem docenionej przez niemieckich historyków sztuki i obronionej na uniwersytecie w Monachium pracy doktorskiej pt. *Die Fensterformen Dominikus Zimmermanns* (1934). Kilka lat później Vorobjovas rozwiniął barokowy wątek studiów na Litwie: w artykułach naukowych i popularnych oraz w monograficznym albumie poświęconym perlom wileńskiej architektury i sztuki *Vilniaus menas* (Vorobjovas, 1940). Rokiem przełomowym dla jego kariery zawodowej stał się rok 1938. W przededniu wybuchu kolejnej wojny światowej w wydawnictwie księgarskim „Pribačio”¹² ukazało się studium M. Vorobjovasa *M. K. Čiurlionis. Der litauische Maler und Musiker* (Worobiow, 1938)¹³. Od tego momentu zaczął on regularnie publikować w litewskich tygodnikach kulturalnych, a w Niemczech ukazała się pozytywna recenzja jego doktoratu. Niestety nie były to czasy przyjazne dla kultury: nadchodząca wojna zniweczyła wysiłki autora i litewskiego korpusu dyplomatycznego włożone w promowanie na świecie dorobku najwybitniejszego litewskiego twórcy M. K. Čiurlionisa (1875–1911). Mimo to Vorobjovas po wielu latach studiów, trudności finansowych i wyrzeczeń wreszcie mógł poczuć zawodową satysfakcję. Efektem rozpoznawalności i uznania w kręgach kowieńskich elit kulturalno-akademickich była propozycja kierowania dzialem zagranicznym spółki akcyjnej „Spaudos fondas” (Fundacja Prasy). Kolejnym krokiem do umocnienia zawodowej pozycji i wyrazem zaufania do wiedzy i umiejętności M. Vorobjovasa było zamówienie u niego przez fundację popularnego przeglądu zabytków

¹⁰ Tej formy imienia i nazwiska będę używała dalej. Podobnie będzie w przypadku utrwalonych w tradycji litewskiej (zlitewszczonych) nazwisk osób pochodzenia nielitewskiego.

¹¹ W domu rozmawiano po rosyjsku i po litewsku (matka pochodziła z rodziny rosyjsko-litewskiej).

¹² Pracował tam w latach 1936–1939. Księgarnia ta była dla Vorobjovasa nie tylko miejscem zarobkowania, ale także rozwoju zawodowego i budowania więzi, które pozwoliły mu odnaleźć własne miejsce w inteligencko-naukowym środowisku ówczesnej stolicy Republiki Litewskiej. W księgarni sprzedawano głównie książki w języku niemieckim (Niemcy, Austria, Szwajcaria), placówka prowadziła także działalność wydawniczą.

¹³ Wydane po litewsku w 2012 roku.

Wilna – odzyskanej w październiku 1939 roku litewskiej stolicy. W ten oto sposób kultura litewska po raz pierwszy w dziejach Wilna jako stolicy Litwy formalnie uzyskała status oficjalnej i dominującej. „Oficjalna ideologia Litwy (podobnie jak przed nią polska) proklamowała państwo jednonarodowe jako najwyższe stadium rozwoju historycznego – Wilno miało powrócić do języka litewskiego i do czysto litewskiej kultury. Było to zadanie równie charyteryczne, jak próba nawrócenia Dublina na język gaelski” pisał T. Venclova (Venclova, 2001, s. 129).

Nową widoczną w przestrzeni miasta narrację o Wilnie (litewskie nazewnictwo, plakaty i ulotki, atrybutyka narodowa itp.) wzmacniały i popularyzowały także media: prasa, radio, literatura. Wyjątkowa rola przypadła książkom i publikacjom o charakterze informacyjno-przewodnikowym¹⁴, które miały spełniać rolę nie tylko edukacyjną, ale także tożsamościową (etnicznie litewską). O zapotrzebowaniu na tego typu literaturę świadczyła ilość publikacji, które w latach 1939–1940 pojawiły się na litewskim rynku wydawniczym. W 1939 roku wznowiono *Vadovas po Vilniu* (Przewodnik po Wilnie) J. V. Narbutasa; wiosną 1940 roku pojawiły się *Vilniaus meno paminklai* (Zabytki sztuki wileńskiej) J. Griniusa; w połowie maja wydano *Vilniaus menas* M. Vorobjovasa i *Vilniaus bažnyčios – mūsų tautos šventovės* (Kościoły Wilna – świętości naszego narodu) A. Zabitisa-Nezabitauskasa; na początku czerwca publikacja na temat wileńskich kościołów *O šventasis Vilniau!...* (O, święte Wilno!...) N. Švogžlisa-Milžinasa, a pod koniec miesiąca wznowiono przewodnik turystyczny *Vilnius ir jo apylinkės* (Wilno i jego okolice) A. Juškevičiusa i J. Maceiki. Najważniejszym celem tych publikacji było przybliżenie przeciętnemu mieszkańcowi Republiki Litewskiej idealizowanego i mitologizowanego przez lata międzywojenne Wilna, a także wykazanie jego historycznej przynależności do Litwy. I nie chodziło tu wcale o prezentację pełnego, przekrojowego, czy złożonego obrazu miasta, a o wskazanie tego, „[...] co i jak litewskie społeczeństwo lat 1939–1940 miało zobaczyć w Wilnie, jaki obraz miejskiej przestrzeni był [dla niego] tworzony” (Valečkaitė, 2014, s. 17)¹⁵.

Sztuka Wilna wyróżniała się na tym tle swoim charakterem: była nie tyle przewodnikiem po odwiecznym litewskim mieście i jego litewskich zabytkach, ile próbą opisania jego złożonego charakteru, architektonicznego wileńskiego *genius loci*. Aby monografia mogła spełnić swoją rolę i skutecznie realizować założenia nowej polityki historycznej Litwy, zaplanowano wydanie jej w masowym jak na ówczesne czasy nakładzie 5000 egzemplarzy. W profesjonalnej, ale zarazem osobistej historii wileńskiej architektury, Vorobjovas wykorzystał całą swoją wiedzę i doświadczenie. Wzorem graficznym dla *Sztuki Wilna* była niezwykle popularna w Niemczech seria kieszonkowych książek o sztuce

¹⁴ Więcej na ten temat zob. Valečkaitė, 2014.

¹⁵ Zob. także Mačiulis, 2010, ss. 163–180; Mačiulis & Staliūnas, 2015.

*Die Blauen Bücher*¹⁶ (Niebieskie Książki), wydawanych w Düsseldorfie przez Karla Roberta Langenwieschego (1874–1931). Tutaj m.in. wielokrotnie publikował mentor Vorobjovasa – profesor Wilhelm Pinder (1878–1947), propagator idei narodowej historii sztuki, badacz architektury niemieckiego gotyku i baroku (Pinder, 1925) znakomicie posługujący się słowem pisarz i orator. W 1927 roku Langenwiesche zainicjowała drugą, tańszą i skromniejszą serię wydawniczą o nazwie *Der Eiserne Hammer* (Żelazny Młot) o charakterystycznej rudo-brązowej okładce. Wydana w roku 1940 w Kownie Sztuka Wilna M. Vorobjovasa nawiązywała graficznie i kolorystycznie do obydwu niemieckich serii wydawniczych; podobna była także ich struktura składająca się z części tekstuowej z rozbudowanym wstępem oraz części wizualnej (fotograficznej i graficznej). Sztuka Wilna liczyła 151 stron, opatrzona była wstępem doktora Vorobjovasa, autorskim wyborem osiemdziesięciu fotografii zabytków (przede wszystkim architektury sakralnej) i pejzaży Wilna (Jana Bułhaka (78) i Edmunda Zdanowskiego (2), o czym dalej), a nawet słowniczkiem terminów architektonicznych. Autorem okładki był Jonas Kuzminskis¹⁷ (1906–1985): litewski grafik, pracownik „Fundacji Prasy” i wydawnictwa „Spindulys” (Promień), autor wielu znanych grafik wileńskich (m.in. *Wilno. Kościół Bernardyński* 1944 rok, *Wilno. Zaulek przy ul. Zamkowej* 1947 rok, cykl *W Wilnie* 1981–1984), ilustrator, profesor Instytutu Sztuki w Wilnie, deputowany Rady Najwyższej LSRR.

Oczywiste jest, że wykształcony w Niemczech M. Vorobjovas znał i doceńiał niemieckie wydawnictwa o architekturze. Trzeba także podkreślić, że autor świetnie orientował się też w dorobku polskich historyków sztuki: Juliusza Kłosa (Kłos, 1929), Władysława Zahorskiego (Zahorski, 1910) i ks. Piotra Śledziewskiego (Sledziewskis, 1940)¹⁸. Kolejnym „polskim” wątkiem *Sztuki Wilna* była współpraca Vorobjovasa z Janem Bułhakiem (1876–1950), kierownika Zakładu Fotografii Artystycznej na Uniwersytecie Stefana Batorego (1919–1939). Jego fotografie były znane i cenione w Republice Litewskiej dzięki publikacjom prasowym i albumowi rocznicowemu *Vilnius 1323–1923* (red. Kazys Binkis, Petras Tarulis). Nic więc dziwnego, że w swojej publikacji Vorobjovas wykorzystał *malowane światłem i cieniem* zdjęcia tego wybitnego polskiego fotografika oraz jego ucznia, Edmunda Zdanowskiego (1905–1984). Podobnie jak w książkach z niemieckich serii wydawniczych, a także zgodnie z doktryną fotograficzną

¹⁶ Od samego początku (1909) ich cechą wyróżniającą serii ciemnoniebieski kolor okładki ze zdjęciem nawiązującym do tematyki danego tomu. O czym więcej (Jankevičiūtė, 2017, T. 2, ss. 312–313).

¹⁷ Więcej zob. Dobrovolskaitė, b.d.

¹⁸ Fotografika, autora artykułów na temat kościoła ss. Św. Piotra i Pawła na Antokolu. Międzywojenny dorobek polskich historyków sztuki, etnologów, archeologów i historyków z kregu Sekcji Historii Sztuki Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie (P. Bohdziewicz, J. Hoppen, J. Kłos, S. Kościałkowski, S. Lorentz, M. Morełowski, W. Zahorski i in.) był naprawdę imponujący (trzy tomy studiów 1935–1939; dwutomowa monografia *Wilno i Ziemia Wileńska 1930–1937*) i profesjonalny historyk sztuki nie mógł go pominąć.

J. Bułhaka, fotografie przedstawiały „czystą architekturę”, miasto bez mieszkańców, wyrażające *amor vacui*¹⁹. Co ciekawe, autor *Sztuki Wilna* także zajmował się fotografią, doceniając możliwości, jakie daje ona historykowi sztuki. Współpraca tych wyjątkowych osobowości twórczych zaowocowała synergią tekstu i obrazu, dziełem, w którym wbrew dominującej w odzyskanej przez Litwę stolicy polityce narodowościowej, ciągle jeszcze pobrzmiawały echa wileńskiej wieloetniczności, wielojęzyczności i wielokulturowości.

Sztuka Wilna ukazała się wiosną 1940 roku, a jej zapowiedzią były publikowane w październiku 1939 roku w dzienniku „*Lietuvos aidas*” (Echo Litwy) artykuły M. Vorobjovasa na temat wileńskiej architektury gotyku, baroku i klasycyzmu. We wstępie do swojej monografii Vorobjovas pisał:

Jako skarbnica sztuki Wilno może konkurować z najpiękniejszymi miastami Europy. Z drugiej strony to w nim, bardziej niż w jakimkolwiek innym mieście litewskim, odbija się nasza historyczna przeszłość. Wilno to żywa, czysta pamięć narodu o drodze, którą przeszedł, to nasza autobiografia przedstawiona w języku zabytków (Vorobjovas, 1997, s. 7).

Była to bardzo charakterystyczna dla *Sztuki Wilna* narracja, lejtmotyw łączący perspektywę narodową z kontekstem zachodnioeuropejskim. Monografia prezentowała potencjał definiującego litewską tożsamość narodową miasta, a zarazem umacniała jego przynależność do europejskiej tradycji kulturowej. W centrum uwagi Vorobjovasa znalazła się wileńska architektura i jej najdoskonalsza, barokowa forma. Zdaniem kowieńskiego historyka sztuki język wileńskich zabytków trafiał wprost do serca²⁰, dlatego chłodna (racjonalna) wiedza o stolicy i jej historii była niewystarczająca, by dostrzec głębię, istotę zabytków architektury (Vorobjovas, 1997, s. 7). We wstępie do *Sztuki Wilna* czytamy:

W twórczości artystycznej treść jest nieroziłącznie związana z formą, a duch [także *dusza*, lit. *siela* – MK] całkowicie jednocią się z ciałem; dlatego jeśli chcemy zrozumieć twórczego ducha Wilna, który rodzi się ze wspólnoty ducha każdego z zabytków, musimy najpierw nauczyć się świadomie patrzeć na jego ciało [...] (Vorobjovas, 1997, s. 7).

Vorobjovas uważał formę (inaczej *ciało*, wygląd zewnętrzny) za fenomen niezbędny do zrozumienia obiektu architektonicznego, czym wpisywał się w hermeneutyczno-fenomenologiczny dyskurs o dziejach sztuki rozumianej jako historia form – „fenomenologia form” (zob. Kubilius, 2017, ss. 11–13). Był to nie tylko wpływ idei filozoficznych Martina Heideggera (1889–1976) i Nicolaia Hartmanna (Nikolajs Hartmanis, 1882–1950), na których wykłady Vorobjovas uczęszczał podczas studiów w Marburgu i Berlinie, ale przede wszystkim wspomiananego już Wilhelma Pindera – promotora i mentora pochodzącego

¹⁹ Por. Jacobs, 2006.

²⁰ Vorobjovas twierdził, że „omija rozum i przemawia wprost do naszych uczuć” (Vorobjovas, 1997, s. 7).

z Kowna historyka sztuki. Jego koncepcja sztuki opierała się na analizie feno-menu formy dynamicznej oddziaływującej na wszystkie ludzkie zmysły, której ideałem była architektura barokowa²¹. To profesor Pinder zainspirował litewskiego historyka sztuki do pojmowania sztuki jako zbioru zmieniających się form obdarzonych „życiem” (lit. *gyvybingumas*) przez podmiot²², w którego duszy rodzi się sztuka. Ta koncepcja wpłynęła na wybór tematu pracy doktorskiej Vorobjovasa zatytułowanej *Die Fensterformen Dominikus Zimmermanns. Versuch einer genetischen Ableitung* (Monachium 1934), a także na kształt *Sztuki Wilna* – w popularny sposób odzwierciedlającej „holistyczną wizję sztuki” Pindera (Kubilius, 2017, s. 42).

Sztuka Wilna była przez autora nazwana wprowadzeniem do dziejów wileńskiej architektury, czyli form artystycznych wyrażonych w gotyku, renesansie, baroku i klasycyzmie. Wśród nich znalazły się m.in. Ostra Brama z cudownym obrazem Matki Bożej, brama klasztoru oo. Bazylianów, kościół św. Kazimierza, kościół ss. Wizytek, kościół św. Katarzyny, uniwersytet, alumnat papieski, katedra i kaplica św. Kazimierza, Pałac Biskupi, wileńskie getto. Taka struktura „wprowadzenia” (monografii) wsparta fotografiami najważniejszych zabytków, miała zdaniem Vorobjovasa pomóc czytelnikowi w wypracowaniu własnego spojrzenia na sztukę Wilna. W tym celu należało „zgłębić jej formę, tak jak zgłębiamy rysy oblicza ukochanej osoby, w których odbija się jej dusza”²³ (Vorobjovas, 1997, s. 8). Zgodnie z tym twierdzeniem, jedynie dogłębne rozpoznanie „formy architektonicznej pozwalało dostrzec w niej indywidualnego ducha miasta: wzór życia narodu” (Vorobjovas, 1997, s. 10). Powrót Litwinów do Wilna zdaniem autora *Sztuki Wilna* umożliwiał sięgnięcie do źródeł nowej energii, do metaforycznej księgi, w której zapisana jest historia całej kultury europejskiej. Związek sztuki i narodu Vorobjovas definiował jako: „[...] spiritus movens utrzymujący jednolitość sztuki narodu, utożsamiający się z formalnymi manifestacjami artystycznymi wyrażanymi w duchu narodu” (Kubilius, 2017, s. 28). Vorobjovas pochylił się nad zagadnieniem narodowego stylu w architekturze w artykule *Architekūros dorovė* (O wartościach moralnych architektury, „Lietuvos aidas”, 1939.09.05). Autor zwracał uwagę na potrzebę dbałości o pejzaż architektoniczny miast, który winien odnosić się do potrzeb narodu:

Jeśli mieszkańcy naszego kraju mają świadomość narodową żywą i aktywną, to także ich potrzeby, zainteresowania i cały byt codzienny będą wypełnione po brzegi narodową specyfiką. Architektura, z maksymalną wrażliwością reagująca na te warunki, w końcu będzie musiała pokazać swój narodowy charakter (Jankevičiūtė, 2017, s. 279).

²¹ Ten sposób analizy formy architektonicznej wykorzystał także Vorobjovas podczas analizy wnętrz kościoła śś. Piotra i Pawła na wileńskim Antokolu, zob. dalej.

²² Człowieka jako byt poznający i wpływający na świat, obdarzonego świadomością i wolną wolą.

²³ M. Vorobjovas używa wymiennie dwóch słów oznaczających duszę: lit. *siela* i lit. *dvasia*. Tłumaczę je jako pol. *dusza* i pol. *duch*.

Co decydowało o wyjątkowym charakterze *duszy (ducha)* Wilna? Przede wszystkim jego malowniczość i malarskość (lit. *tapybiškumas*) i związek z otaczającą przyrodą. Wileński krajobraz architektoniczny harmonijnie wpisywał się w otaczającą przyrodę, co zdaniem M. Vorobjovasa potwierdzało *przyrodzony głęboko litewski charakter miasta*: „Między wileńskim pejzażem a samym miastem nie ma żadnego przeciwnieństwa. Miasto jest niczym owoc natury, a natura – jego źródłem, naczyniem, naturalnymi ramami” (Vorobjovas, 1997, s. 16). Wzajemnego oddziaływanie natury i struktury architektonicznej miasta ukształtowało unikatowy „kulturowy pejzaż Wilna: nie ma w nim sztucznych form, które niszczyłyby naturalny pejzaż, nie ma w nim także chaotycznego wdzierania się przyrody w architektoniczną tkankę – wszędzie widzimy rzadko spotykaną harmonię i jedność obydwu pierwiastków” (Vorobjovas, 1997, s. 16). Rytm architektury był odzwierciedleniem wileńskiego krajobrazu: ukształtowania terenu, wzniesień, dolinek, rzek, flory, a elementy pejzażu wpływały na formy i detale architektoniczne. Idealnym przykładem tej harmonii była dla Vorobjovasa architektura (forma architektoniczna) baroku – „jego mistycznie modlitewny nastrój, a czasami niezwykle subtelny wpływ piękna otaczającej przyrody. Tak jak w naturze widać przyrodzony duch [lit. *dvasia*] naszej stolicy, jej indywidualna duszę [lit. *sielą*]” (Vorobjovas, 1997, s. 12), tak w formie architektonicznej rozumianej jako indywidualny wyraz twórczości wyrażona została dusza Wilna. Vorobjovas stwierdzał: „[...] panorama Wilna mówi nam, że jest tutaj auksztockie litewskie miasto, że naród który tu mieszka od wielu wieków, żywo odczuwa piękno przyrody i architektury, że jego geniusz – i zarazem «genius loci» – skłania się ku liryczności i romantyczności” (Vorobjovas, 1997, s. 14). *Genius loci* definiował Vorobjovas jako „potęgę ducha krajobrazu i duszy narodu” (Vorobjovas, 1997, s. 40). Potwierdza to dobór i struktura części wizualnej monografii *Sztuki Wilna*: otwierała ją panorama Wilna od strony cmentarza na Rossie; Góra Zamkowa, dachy Wilna, wileńskie wieże i dzwonnice – to tylko kilka przykładów patrzenia na miasto z perspektywy wertykalnej, transcendentnej, *nie z tego świata* (Vorobjovas, 1997, s. 14):

O duchowości tego miasta mówi każda panorama Wilna z wieżami w tle: delikatny las wieżyczek i dzwonnicy wyrasta ponad nim jak jakiś widoczny symbol, jak wezwanie *sursum corda*; świadczą one, że oto przed nami [...] świątynia modlitw i relikwii, snów, wizji cudów i wiary (Vorobjovas, 1997, s. 14).

We *Wprowadzeniu do historii architektury* Vorobjovasa można znaleźć wiele określeń charakteru i funkcji *ducha (duszy)* Wilna: zachwycający, niezmienny, wierny sobie, biegący ku górze (np. w opisie kościoła św. Anny); ożywiający architekturę, sprawiający, że jest uduchowiona (np. w opisie bramy do klasztoru oo. Bazylianów); był nie tylko indywidualny, ale także zbiorowy (duch religijności, z którego narodziła się architektura sakralna); źródło kultury; duch nowych czasów; surowy i odpychający duch klasycyzmu; nieuchwytny, pełen wdzięku, odwieczny duch Wilna, twórczy duch ucieleszony w architekturze

(katedra W. Gucewicza); architektura, która nie wyrosła organicznie z ducha naszej stolicy (Pałac Biskupi²⁴), dziedzинiec Pałacu Biskupiego – nieświadoma inspiracja duchem baroku itd.

Autorski (osobisty) sposób charakteryzowania najważniejszych zabytków architektonicznych stolicy był pełen pasji, emocji i oryginalnej metaforyki²⁵, co w oczywisty sposób przyciągało czytelników. Opisy zabytków były – żeby użyć adekwatnego do stylu wypowiedzi określenia – na najwyższym C. I to zarówno w pozytywanych, jak i negatywnych ocenach ich walorów estetycznych (por. dalej). Na przykład kościół św. Anny (osiągnięcie architektoniczne epoki, która poprzedziła Rubensa i młodego Rembrandta) zdaniem autora przewyższał swym pięknem europejskie dzieła późnego gotyku zwanego płomienistym; fasada kościoła św. Jana była jedną z najbardziej oryginalnych i harmonijnych w Europie, stając z kościołem św. Katarzyny i bramą klasztoru oo. Bazylianów w jednym szeregu z największymi osiągnięciami architektonicznymi Zachodu; Katedra, której fasada odzwierciedlała surowość wieku rewolucji francuskiej, znalazła się wśród najślynniejszych zabytków wczesnego klasycyzmu, a kaplica św. Kazimierza została nazwana „klejnotem na miarę Europy, której soczyste, zgrabne, dźwięczne formy świadczą o zupełnie innym [w porównaniu do klasycyzmu – MK] klimacie artystycznym, o innej, bardziej emocjonalnej i bogatszej kulturowo epoce” (Vorobjovas, 1997, s. 80). Najcenniejsze zabytki miasta nawiązywały do najstarszych dziejów Litwy, a co za tym idzie były świadectwem wielowiekowych powiązań kulturowych Litwy i Europy.

Najbliższą sercu Vorobjovasa była żywo obecna w architekturze Wilna kultura włoska:

Kiedy chodzisz po Wilnie, na zakrętach i w zaulkach między budynkami, co chwilę przed oczami pojawia się a to przepiękna dzwonica, a to dekoracyjne frontony kościołów. Wszystko to przypomina obrazki z Wenecji, Bergamo czy z innych popularnych miejsc turystycznych (Vorobjovas, 1997, s. 13).

Umiłowanie Włoch i towarzysząca mu *melodia Południa* ujawniało się na uniwersytecie, w dzwonnicach (*campanile*) kościołów, w alumnacie papieskim naznaczonym *słonecznym uśmiechem Południa*. Nawet w klasycystycznej wileńskiej katedrze po wyjściu z *surowych, zimnych, bladych naw* do kaplicy św. Kazimierza można było odczuć *radosny zapach Południa*. Architektura Wilna stworzona m.in. przez włoskich architektów i budowniczych w oczywisty sposób nawiązywała do sztuki Europy Południowej. Stąd przywoływane na stronicach *Sztuki Wilna* nazwiska Pierra della Francesco, Leonarda, Michała Anioła, Tintoretta, El Greco, Berniniego, Borrominiego, ale także Rubensa i Rembrandta, Watteau i Fragonarda. Podczas omawiania klasycyzmu wileńskiego Vorobjovas skupił się na architektach z kręgu Uniwersytetu

²⁴ Obecnie Pałac Prezydencki w Wilnie.

²⁵ Podobnie jak u Pindera, Bułhaka i Remera.

Wileńskiego: Marcinie Knakfusie (lit. Martynas Knakfusas 1742–1821), oraz jego uczniu, architekcie katedry Wawrzyńcu Gucewicz (lit. Laurnas Stuoka-Gucevičiusa, 1753–1798), którego charakteryzowała jako *genialnego Litwina z odległego zakątka Auksztoty*.

Majstersztynkiem artystycznym był opis perły baroku wileńskiego – kościoła śś. Piotra i Pawła, któremu towarzyszyło aż 13 fotografii! Vorobjovas dość krytycznie oceniał bryłę kościoła, cały swój talent poświęcając ikonografii bogato zdobionego wnętrza. Wcielający się w rolę turysty Vorobjovas, odwoływał się do uczuć osoby *zatopionej w symfonii stiuków*, obserwującej jak pod kopułą w promieniach słońca kręci się wesoła anielska karuzela:

Jak dobry dyrygent kierujący wielką orkiestrą, nie daje się wciągnąć w wir wywołanych dźwięków i zachowując rozsądek władczo wyznacza im rytm, tak też mistrzowie kościoła na Antokolu swój dekoracyjny temperament, niewyczerpaną fantazję i umiłowanie przepychu rzeźbiarskiego dopasowują do dokładnie obmyślanej kompozycji, ekonomii efektów i doskonałości mistrzowskich detali (Vorobjovas, 1997, s. 48).

Należy zauważyć, że do charakteryzowania zabytków wileńskiej architektury M. Vorobjovas chętnie wykorzystywał porównania muzyczne. Stąd *melodia Południa*, którą słyszać w alumnacie papieskim, Bach w architekturze barokowego kościoła św. Ducha, *Eroica* Beethovena brzmiąca w kolumnadzie katedry, czy opera Mozarta w bramie klasztoru oo. Bazylianów. Synkrezja sztuk: muzyki, słowa, teatru, plastyki, wzmocniona grą naturalnego światła i cieni, sprawiła, że wewnętrzne antokolskiej świątyni stało się wzorem barokowego umiaru, *kosmicznej harmonii rzędzącej światem sztuki* ducha baroku.

M. Vorobjovas dość konsekwentnie przeciwstawiał wpływom kulturowym Zachodu „barbarzyństwo” i brak stylu cechujące Wschód (Rosję). Zauważał, że już w czasach Wielkiego Księstwa Litewskiego przeciwstawiano się naporowi Wschodu budując klasztor jezuickie: *linię Maginota kultury łacińskiej przeciwko rosyjskiemu Wschodowi*. Krytyka dotknęła także tych fragmentów krajobrazu miasta, które powstały w czasach imperium rosyjskiego: *nieproporcjonalne, pyszniące się cerkwie z azjatyckimi kopułami przypominającymi główki cebuli*; kopuła kościoła bazylianów została nazwana *cerkiewnym rupieciem*. Barbarzyńscy architekci rosyjscy (m.in. Nikołaj Czagin, 1823–1909, Wasilij Stasow, 1769–1848) realizujący politykę zaborczą byli zdaniem Vorobjovasa odpowiedzialni za *skażenie* XIX-wiecznej części Wilna *obcym nam barbarzyńskim duchem*. „Obca” częścią miasta była też dla Vorobjovasa dzielnica żydowska – wileńskie getto. Autor miał do niej dwuznaczny stosunek: z jednej strony fascynowała go egzotykę i tajemniczą architekturą z arkami i przechodnimi podwórkami, w których kryła się *malowniczość* getta; z drugiej – odpychała brudem i chaosem. W przededniu tragicznego końca Litewskiego Jeruzalem, esteta M. Vorobjovas pisał: „A w oddali, triumfując wyciągają ku niebu swoje głoły wieże i kopuły chrześcijańskich kościołów dumnie stojące u wrót tego ponurego

inferno niczym archaniołowie strzegący drogi do raju [...]” (Vorobjovas, 1997, s. 13).

M. Vorobjovas nie patrzył na architekturę Wilna chłodnym okiem, obiektywnie, z perspektywy wszystkowiedzącego profesjonalisty. Tak jak architektura, która przemawiała wprost do uczuć, do duszy potencjalnego turysty, tak i litewski historyk sztuki próbował odsłonić najgłębsze zakamarki fenomenu wileńskich form architektonicznych, ich *ducha*. Z wykorzystaniem dynamiki języka, muzyki i całego architektonicznego *theatrum*, a także bogatego europejskiego kontekstu kulturowego, Vorobjovas z sukcesem zmierzył się z opisem wileńskiego *genius loci*. I choć do roku 1940 nie miał on osobistego doświadczenia miasta, to jego wyobraźnia estetyczna, wiedza wybitnego historyka sztuki, a także sugestywny i emocjonalny styl, wywołały w czytelnikach uczucie przynależności do konkretnego, a nie wyimaginowanego miejsca. *Sztuka Wilna* była zaproszeniem do wspólnego spaceru po mieście pełnym światłocieni i zaskakujących odkryć architektonicznych. Cały swój talent, inteligencję, obyczaje kulturowe i wyrafinowanie wykorzystał Vorobjovas do stworzenia takiej narracji o Wilnie, która mogłaby zilustrować polifoniczny charakter miasta i jego architektury. Paradoksalnie jednak nie w celu praktycznym, „przewodnikowym”, czyli nabycia umiejętności poruszania się po stolicy Litwy i poznania jej zabytków, a przede wszystkim estetycznym: uchwycenia piękna wpisanego w historię litewskiej architektury (brzydota była dziedzictwem polityki zaborców i okupantów!). Stawiając czytelnikowi wysokie wymagania intelektualne i odwołując się do europejskiego intertekstu kulturowego, *Sztuka Wilna* wprawdzie nie osiągnęła masowego sukcesu rynkowego, ale co o wiele ważniejsze stała się lekturą elitarną, formacyjną i aktualną do dziś.

[...] „Sztukę Wilna” czytali, cytowali, interpretowali Algirdas Julius Greimas, Vytautas Landsbergis-Žemkalnis, Algimantas Mackus, Henrikas Nagys, Alfonsas Nyka-Niliūnas. Zainteresowanie dziełem Vorobjovasa nie zgasło nawet w Litwie sowieckiej, choć w warunkach okupacji niełatwo było je zdobyć [...] (Jankevičiūtė, 2010, s. 191).

W 110-tą rocznicę urodzin litewskiego historyka sztuki w Litewskim Muzeum Sztuki zorganizowano wystawę poświęconą Mikalojusowi Vorobjovasowi. Wystawa trwała od 29 października 2013 roku do 19 stycznia 2014 roku, a jej kuratorkami były Giedrė Jankevičiūtė i Rima Rutkauskienė. Tak otwó dokonał się powrót Mikalojusa Vorobjovasa do kultury i przywrócenie go do pamięci współczesnego Wilna.

Bibliografia

Ambrulevičiūtė, A. (2015). *Prabilę namai: XIX a. Vokiečių gatvės eskizai / Houses that talk: Sketches of Vokiečių street in the nineteenth century*. Aukso žuvys.

Dobrovolskaitė, I. (b.d.). Jonas Kuzminskis. W *Visuotinė lietuvių enciklopedija*. Pobrano 20 września 2021, z <https://www.vle.lt/straipsnis/jonas-kuzminskis/>

Durrell, L. (1969). *Spirit of place: Letters and essays on travel*. Faber & Faber.

Jacobs, S. (2006). 'Amor vacui': Photography and the image of the empty city. *History of Photography*, 30(2), 108–118.

Jankevičiūtė, G. (2010). Apie Mikalojaus Vorobjovo monografijos „Vilniaus menas“ skaitymą ir skaitytojus. *Acta Academiae Artium Vilnensis*, 2010(57), 191–213.

Jankevičiūtė, G. (2016). Lithuanian art history under Nazi occupation: Mikalojus Vorobjovas (1903–1954) and his views on the Vilnius Baroque School. W M. Buhart, A. Gąsior, & A. Janatková (Red.), *Kunstgeschichte in den besetzten Gebieten 1939–1945: Kunst und Kunstgeschichte im nationalsozialismus: Brüche und Kontinuitäten* (ss. 239–254). Böhlau.

Jankevičiūtė, G. (Red.). (2017). *Dailės kritikas ir istorikas Mikalojus Vorobjovas (1903–1954)* (T. 1–2). R. Paknio leidykla.

Kasner, M. (2020). Wileńska opowieść Mikalojusa Vorobjovasa. *Herito*, 40(3), 132–153.

Kazlauskas, A. (2017). *Vilniaus gatvės gyvos: Gidas po miesto periferiją*. Gatvės Gyvos.

Kłos, J. (1929). *Wilno: Przewodnik krajoznawczy: Szkic monografii historyczno-architektonicznej* (2. wyd.). Znacz.

Kubilius, S. I. (2017). Wilhelmas Pinderis ir Mikalojus Vorobjovas (G. Jankevičiūtė, Tłum.). W G. Jankevičiūtė (Red.), *Dailės kritikas ir istorikas Mikalojus Vorobjovas (1903–1954)* (T. 2, ss. 11–42). R. Paknio leidykla.

Lenartowicz, K. (1977). *Słownik psychologii architektury dla studiujących architekturę*. Politechnika Krakowska.

Lunevičiūtė, G. (2020). *Vilniaus atminties punktyrai: Dvylika pasivaikščiojimų po XX amžiaus Vilnių – miestą, kokio jau nebéra*. Balto.

Mačiulis, D. (2010). 1939-ieji: Lietuviai atranda Vilnių, arba kolektyvinės atminties erdvės kūrimas atgautoje sostinėje. W G. Jankevičiūtė (Red.), *Atrasti Vilnių: Skirriama Vladui Drėmai* (ss. 163–180). Vilniaus dailės akademijos leidykla.

Mačiulis, D., & Staliūnas, D. (2015). *Vilnius – Lietuvos sostinė: Problema tautinės valstybės projekte (XIX a. pabaiga – 1940)*. Lietuvos istorijos institutas.

Miłosz, C., & Venclova, T. (1981). *Dialog o Wilnie*. Niezależna Oficyna Wydawnicza.

Norberg-Schulz, C. (1979). *Genius loci: Towards a phenomenology of architecture*. Rizzoli.

Pinder, W. (1925). *Deutscher Barock: Die grossen Baumeister des 18. Jahrhunderts*. Karl Robert Langenwiesche.

Pocevičius, D. (2016). *100 istorinių Vilniaus reliktų nuo XIV a. iki 1944 m. Kitos knygos*.

Poškus, V. (2016). *Nedingės Vilnius: Miesto akupunktūros*. Tyto Alba.

Rannit, A. (2017). Mikalojui Vorobjovui mirus. W G. Jankevičiūtė (Red.), *Dailės kritikas ir istorikas Mikalojus Vorobjovas (1903–1954)* (T. 1, ss. 101–102). R. Paknio leidykla.

Schlöögel, K. (2009). *W przestrzeni czas czytamy: O historii cywilizacji i geopolityce* (I. Drozdowska & Ł. Musiał, Tłum.). Wydawnictwo Poznańskie.

Schlöögel, K. (2019). *Odkrywanie nowoczesnej Europy – próba archeologii* (T. Osojski & A. Wołkowicz, Tłum.). Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.

Sledzievskis, P. (1940). Ikonografinės kompozicijos teatriškumas šv. Petro ir Povilo bažnyčioje Antakalnyje. *Naujoji romuva*, 1940(1–2), 2–8.

Valečkaitė, B. (2014). Vilniaus erdvės vaizdinys lietuviškuose 1939–1940 m. tekstuose. *Naujasis Židinys – Aidai*, 4, 17–24.

Venclova, T. (2001). *Eseje: Publicystyka*. Fundacja Pogranicze.

Venclova, T. (2003). *Wilno: Przewodnik* (B. Piasecka, Tłum.; 3. wyd.). R. Paknio leidykla.

Venclova, T. (2017a). Tomas Venclova apie Mikalojų Vorobjovą ir jo knygos <Vilniaus menas> reikšmę. W G. Jankevičiūtė (Red.), *Dailės kritikas ir istorikas Mikalojus Vorobjovas (1903–1954)* (T. 1, ss. 311–318). R. Paknio leidykla.

Venclova, T. (2017b). *Vilniaus vardai*. R. Paknio leidykla.

Vorobjovas, M. (1940). *Vilniaus menas*. Spaudos fondas.

Vorobjovas, M. (1997). *Vilniaus menas* (2. wyd.). Vilniaus Dailės akademijos leidykla.

Worobiow, N. (1938). *M. K. Čiurlionis: Der litauische maler und musiker*. Buchhandlung Pribačis.

Zahorski, W. (1910). *Przewodnik po Wilnie*. J. Zawadzki.

Mikalojus Vorobjovas (1903–1954): Vilnius' Architecture and the Spirit of the City

Summary

The small monograph *Vilniaus menas* [Vilnius Art, 1940] by Mikalojus Vorobjovas (1903–1954), Lithuanian art historian and critic, has become an iconic, though almost unattainable, item in the education of Lithuanian intelligentsia. Tomas Venclova compared Vorobjovas' works to the writings of John Ruskin and Pavel Muratov, and considered *Vilnius Art* to be “probably the most outstanding work on the architecture of Vilnius, describing it in purely aesthetic terms”. When the Nazis and the Soviet Union seized the lands of the Second Polish Republic, Stalin handed Vilnius over to Lithuania (10 October 1939). This meant that for the first time in the history of Vilnius as the capital city, Lithuanian culture was formally granted official and dominant status. The new narrative about the city was supported by

the press and books, which were to fulfil a special educational and identity role, strengthening the sense of Lithuanian community rooted in Vilnius – the heart of Lithuania. Vorobjovas' *Vilnius Art* in an original and creative way distinguished itself from other types of publications: it was not so much a guide to the city and its monuments as an attempt to capture the spirit of Vilnius, its *genius loci*. The character of *Vilnius Art* – its sophisticated style, high intellectual demands, intertextuality understood as invoking the complex European cultural context; moreover, all this at the time of the Second World War – determined that the monograph did not become a book for the mass audience. It remained elitist in the best sense of the word, and it was able to influence the Lithuanian understanding of the complexity of Vilnius in the post-war days.

Keywords: spirit of Vilnius, Vilnius' architecture, Vorobjovas' *Vilniaus menas* [Vilnius Art], unique character of Vilnius, Vilnius' *genius loci*, Vilnius' cultural landscape

Część szósta

Religijny aspekt duszy
z perspektywy doczesności
i wieczności

Rozdział 25

Релігійний аспект душі: контамінація язичницького і християнського в українській мовній картині світу про душу

Марія Скаб

Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича,
Україна

ORCID: 0000-0003-4260-0293
e-mail: mv.skab@chnu.edu.ua

Резюме

Поняття душі є дуже давнім, воно сягає ще язичницької доби, християнство ж лише дещо змінило уявлення про душу, уточнило її долю та місцезнаходження при відділенні від тіла, тобто по смерті людини. Якщо за переконанням язичників світ мерців був безликий, то за християнськими віруваннями душа зберігає свої індивідуальні особливості навіть у загробному житті. За християнським уявленням, людина складається з тіла, душі і духу, і лише дух є бессмертним, українська мова ж зберігає народне, дещо спрощене уявлення про душу, згідно з яким у людини є тіло та душа. Однак в українському фольклорі дуже часто душу має не лише людина, а все довкола, тобто в уявленні українців залишилися актуальними язичницькі уявлення про одухотвореність усієї природи, одушевленість усього світу; людська ж душа вивищується над усім у цьому світі і є неоціненим багатством. Душа, за християнським вченням, відповідає за думки, почуття та бажання, однак в українській мові найактивніше функціонує слово *душа* зі значенням почуття, рідше – бажання, і дуже рідко – розум, думки. Авторка висновкує, що в мові знаходять відображення лише найважливіші уявлення про душу, ословлення зазнають найістотніші ознаки, які формують у мовця стереотипні уявлення про неї і відповідно зумовлюють його поведінку; повніше ословлене християнське уявлення про душу, не ословлені переважно язичницькі

вірування; в основі народних уявлень про душу лежить величезний міжпоколінний досвід людей.

Ключові слова: душа, язичництво, християнство, українська мовна картина світу, ословлення

Релігія українців характеризується синкретизмом, або двовір'ям (останній термін уперше вжив ще в XI ст. св. Феодосій Печерський для характеристики нового на той час явища – поєднання двох вір – християнства і язичництва у свідомості та звичаєвості українців-русичів) (Лобовик, 1996, с. 273). Як слушно зауважував митрополит Іларіон (І. Огієнко),

хоч у головному в Науці Христовій всі народи мають цю Віру [християнську. – М. Скаб] більш-менш однакову, але кожен народ не конче сходиться з іншими в розумінні й виконанні буденних звичаїв християнського життя. А це тому, що кожен народ мав свою власну Віру ще й до Християнства, і звичайно міцно тримався її і далі, під час Християнства. Бож ніхто Віри своєї відразу не кидає (Іларіон, 1992, с. 5).

І далі:

З бігом віків так постав т. зв. синкретизм, правильніше – двоєвір'я: поєднання дохристиянської віри даного народу з Вірою Новою, Християнством. І це двоєвір'я панує й сьогодні в світі, де сильніше, а де менше, але воно таки панує у всіх народів світу (Іларіон, 1992, с. 6).

Ці думки І. Огієнка сьогодні є загальноприйнятими в науці (наприклад, Лобовик, 1996, сс. 273–304). Очевидно, що й поняття «душа» як одне з основних понять сакрального містить у собі поєднання язичницького та християнського.

Як вважають історики, поняття душі є дуже давнім, воно сягає ще язичницької доби (див. Іларіон, 1992, с. 86; Рыбаков, 1988, сс. 73–74, 774), християнство лише дещо змінило уявлення про душу, уточнило її долю та місцезнаходження при відділенні від тіла, тобто по смерті людини. В. Німчук твердить, що слово *душа* належить до того прошарку лексики української мови, яка була успадкована ще з праслов'янського періоду (Німчук, 1992, с. 352), а Л. Полюга зауважує, що багатозначний іменник *душа* з'явився ще в дослов'янський період, у часи давньої індоєвропейської спільноти (Полюга, 1991, с. 35).

У монографії (Скаб, 2008) ми детально аналізували семантичний простір лексеми *душа* у фольклорі, Біблії та українськомовній художній літературі XI–XXI ст., однак тоді ми не ставили собі за мету виокремити та порівняти язичницьке та християнське в цьому понятті, що є нашим завданням у цій розвідці.

На думку науковців, досить надійним джерелом фіксації дописемного періоду розвитку мови і народного світогляду є фольклор, а релігійний, зокрема й християнський, компонент найкраще шукати в тексті Біблії як священному тексті, що містить у собі інформацію про світ і духовні закони, які діють у ньому, а також роз'яснює, тлумачить значення тих чи тих понять і слів. Ми погоджуємося із М. Савельєвою в тому, що прийняття божественності Біблії не може позбавити дослідницької кваліфікації, бо доводиться виходити з того, що «всі світові закони є результатами функціонування суб'єкт-об'єктних зв'язків, які мають трансцендентні підстави» (Савельєва, 1998, с. 8). Також ми використаємо численну етнографічну літературу, у якій висвітлено народні уявлення про душу, та богословську літературу, яка містить детальну інформацію про душу за християнськими віруваннями. Спробуємо порівняти ці джерела за повнотою й змістом вираження поняття «душа» та виокремити її розмежувати, наскільки це можливо, язичницьке та християнське в ньому.

Виникнення українського фольклору ведуть з періоду чорноліської культури Х–VII ст. до н. е. (Півторак, 1993, с. 43). Фольклорні твори, якими вони були на перших порах чи принаймні в другій половині I тисячоліття, майже зовсім зникли або були змінені під впливом наступних нашарувань. Співвідношення старого і нового, на думку В. Проппа, могло формуватися по-різному: новий фольклор може вступати у суперечність зі старим, що його породив, відповідно образи минулого доби набувають негативної конотації; іноді старе в новому фольклорі зберігається без змін; також «старе і нове можуть вступати у гібридні відношення» або ж «старе переосмислюється» (Пропп, 1976, с. 28). Думаємо, що фрагмент, пов'язаний із поняттям душі, розвивався останнім шляхом, а саме: на язичницьке поняття душі поступово нашаровувалося християнське.

Проаналізувавши вживання лексеми *душа* в різноманітних жанрах народної творчості, ми спостерегли, що найуживанішим у народній творчості є релігійне значення, яке *Словник української мови* подає так: «За релігійними уявленнями – бессмертна нематеріальна основа в людині, що становить суть її життя, є джерелом психічних явищ і відрізняє її від тварин» («Душа», 1971, с. 445). Однак це значення у фольклорі значно ширше. Праштури вірили, що душу має все на світі: люди, тварини, рослини, хоча людську душу виділяли з-поміж інших, цінували значно вище (див. приказки *пропав ні за цапову душу* (Пазяк, 2001, сс. 148, 260; Тимошик, 1993, сс. 121, 210), блукає, як кінська душа без оброті (Пазяк, 2001, с. 148), фразеологізми *заяча душа, мишача душа, з горобину душу тощо*). Таке словникове формулювання не відповідає і християнським уявленням про душу. Так, у *Законі Божому* читаемо: «душа є життєва сила людини і кожної живої істоти» (Слобідський, 2003, с. 126). До речі, на початку Книги Буття слово *душа* чи словосполучення *жива душа* частіше стосуються тварин, аніж людей (Біблія, Буття 9: 8–10; тут і далі цитуємо за Біблія, 1992, вказуючи лише

загальноприйняті скорочення біблійної книги, главу та вірш). Як зауважував Ф. Затворник, «душа людська робить нас дещо вищими від тварин, а дух робить нас дещо меншими від ангелів» (Затворник, 1996, с. 49).

За християнським уявленням, людина складається з тіла, душі й духу, і лише дух є бессмертним (Слобідський, 2003, с. 125), хоча в християнських книгах також знаходимо інформацію про двоскладовість людини. У *Законі Божому* з цього приводу уточнено:

Коли ми кажемо, що людина складається з душі і тіла, то маємо на увазі, що людина складається не тільки з органічної речовини – матерії, але й з вищого начала, яке оживлює цю матерію, животворить. Насправді ж людина трискладова і складається з тіла, душі і духу (Слобідський, 2003, с. 70).

Український фольклор зберігає народне, дещо спрощене уявлення про душу, згідно з яким у людини є тіло та душа (фразеологізми *відпочивати тілом і душою*, *ходити як тіло без душі*, *клястися на душу і тіло*, *занапастити душу і тіло*, *положити душу і тіло*, приказки *Що тіло любить, те душу губить*, *Не поберігши тіла, і душу погубиш*) (Тимошик, 1993, сс. 390, 650).

Первісна людина глибоко вірила, що зі смертю вона не припиняє свого життя, а тільки переходить до іншого світу. У цьому віруванні душу ще не відділяли від тіла. Померлий, переходячи до іншого світу, ставав людиною незвичайною, дуже сильною, охоронцем свого роду. Оскільки предки наші вірили, що після смерті душа не розлучається з тілом, а залишається в ньому, тому й клали до могили все необхідне для життя. Але пізніше, проте задовго ще до прийняття християнства, постало нове розуміння: по смерті душа відділяється від тіла, яке гине, і живе окремим життям вічно, тобто душа бессмертна (Іларіон, 1992, с. 238). За християнським віровченням, душа бессмертна, вона залишає тіло після смерті і стає перед Богом, який вирішує її долю в потойбічному світі залежно від праведного чи грішного життя людини.

Душа в народній творчості виступає як окрема матеріальна сутність, доступна чуттєвому сприйняттю, з якою можна виконувати конкретні фізичні дії, наприклад, взяти в руку, засунути в кишеню тощо: *Та коли засунув у кишеню одинацяту душу*, котюга вже заревів так голосно, що в чортовій хаті повилітали усі шибки (Золота книга казок: Українські народні казки, 1990, с. 237). А ще душу сприймають як один із реальних органів людини: *Отець домовий! Скоч додому, та принеси мого Івана до мого дому: неси його душу, неси його кості, неси його живіт, і біле лице, і щире серце*, якнайскоріше, якнайтрудкіше, в цей час, у цю годину (Римарук, 1993, с. 44).

Звичайно душа пов'язана з тілом: *Душа в тілі, а сорочку воши з'їли* (Тимошик, 1993, с. 120), однак фантастичні казки виводять душу і за межі тіла, наприклад, поміщають її в яйце, забезпечуючи таким чином

безсмертя її власника (у фольклорі це міфологічний центр всесвіту) (Войтович, 2005, с. 504): *Моя душа на морі. Там, на морі, – острів, а на остріві – камінь, а коло каменя – дуб, а на дубові – гніздо, а в гнізді – качка, у качці – яйце, і в тім яйці аж моя душа* (Ходоровський, 1992, с. 41). Однак якщо у фантастичних казках виведення душі за межі тіла є способом підкреслити безсмертя героя, то будь-яке інше місце (найчастіше, пень або грушу) сприймають як відхилення від норми і як засіб створення іронії, насмішки: *Утулив Бог душу у пень* (Тимошик, 1993, с. 294) – про дурного; *Дав (вложив, уклав) Біг душу, як в грушу!..* (Тимошик, 1993, с. 162).

Місце перебування душі в тілі точно не вказано: одні кажуть, що вона перебуває в голові, інші – що в ямці під шиею (окрім значення у словниках), у грудях, у животі, в печінці і навіть п'ятах (Гнатюк, 1992, с. 397).

За Біблією, душа міститься в крові: *Тільки м'ясо з душою його, цебто з кров'ю його, не будете ви споживати* (Бут. 9: 4–5). Можливо, відголоски біблійного розуміння душі, яка знаходитьться у крові, відображені в мікроконтексті: *Вічно ніхто не живе, то й тобі треба лишити місце для рани, через яку вийде душа з тіла* (Мишанич, 1992, с. 86).

У свідомості українців родинні стосунки асоціюють передусім із кровними зв'язками (*кровна рідня, брати по крові*). У тексті ж Біблії ми спостерігаємо їх співвіднесеність із тілом та кістями: зустрів сина сестри своєї і каже: *Поправді, ти кість моя й тіло мое!* (Бут. 29: 14). Але в 44 главі, коли Йосип просить привести до Єгипту свого найменшого брата Веніамина, йдеться про зв'язок душ, а не тіл батька та сина: *А тепер, коли я прийду до раба твого, моого батька, а юнака не буде з нами, – а душа його зв'язана з душою тією, то станеться, коли він побачить, що юнака нема, то помре* (Бут. 44: 30–31). Думаємо, із Біблією слово *душа* прийшло в розумінні єврейського народу і поступово пристосувалося до світогляду українського народу (див. Ваврик, 1956, сс. 46–47).

Душа в людини одна, що відображені у фразеологізмі *один, як одна душа*. Однак у фольклорі знаходимо легенду про дводушника – чоловіка із двома серцями, який веде себе по-різному в різних ситуаціях (Дмитренко, 1992, с. 72), нечисті люди (відьми, чаклуни), за народними віруваннями, одночасно мають дві душі – світлу і темну, які постійно борються між собою, такі люди закінчують життя самогубством: *То дводушник, не чоловік!* Про упирів вірять, що вони «дводушники», тобто що крім звичайної людської душі мають іще якусь демонську, яка не покидає тіла й по його смерті (Франко, 2006, с. 745); у загадці про шахрая нараховуємо аж три душі: *Чоловічина! Одна душа в чоботі, друга в животі, а третя по світу* (Тимошик, 1993, с. 65). Отже, наявність у людини однієї душі, за уявленнями українців, передбачає її поведінку як цілісної особистості.

Душу дає людині Бог: *У попа душа божа, а тіло панське* (УНПП, 1961, с. 76); він опікується нею. За даними етимологічних словників (Мельничук, 1982, с. 150; Трубачев, 1978, с. 164), у момент називання словом *душа*

йменували ту субстанцію, яку вдихнув у людину Бог. Таке уявлення відповідає як раннім, язичницьким, так і пізнішим, християнським, уявленням про душу (у Біблії читаемо: *I створив Господь Бог людину з пороху земного. I дихання життя вдихнув у ніздрі її, – і стала людина живою душою*) (Бут. 2: 7). До речі, Р. Гжегорчикова зауважує, що лише в слов'янських мовах *дух* і *душа* є етимологічно спорідненими (Grzegorczykowa, 2016, с. 127).

Після смерті душа знову повинна повернутися до Бога: *Приими, рибко, тіло, А ти, боже, душу, Бо я згинути мушу!* (Дей та ін., 1987, с. 138); *Не встанетъ свіча передъ Богомъ, а встанетъ душа* (Билякъ, 1926, с. 257), що сприяло утворенню метафори подорожньої душі (загадка *Бери мене, бо я подорожня; а з притиском, бо сирота; а скоро, бо додому йду* (душа)) (Тимошик, 1993, с. 650). Є. Бартмінський уважає, що мотив посмертної «мандрівки душ» і їх блукання у пошуках місця спочинку сягає «поезії магічної» (Bartmiński, 1997–1998, с. 167).

У фольклорі зафіксовано, що смерть людини пов'язана із виходом душі з тіла, напр.: *Ой козак до ружини, Бурлака до дрюка: Оце тобі, вражий турчин, З душою розлуга* (Таланчук, 1993, с. 98); відновлення ж сил організму виражає фразеологізм *душа в мене вступила* (Тимошик, 1993, с. 240).

За вченням християнської церкви, смерть є розлученням душі з тілом, після чого душа переходить у царство істот, однорідних із нею, у царство духовне, ангельське (за засвоєні нею добрі або злі якості приєднується або до добрих ангелів – у раю, або до злих – у пеклі), а тіло віддають землі і воно там розкладається. У Книзі Буття знаходимо перші зауваження про те, що зі смертю людини душа виходить із тіла: *I сталося, коли виходила душа її, бо вмирала вона* (Бут. 35: 18). Після виходу душі з тіла нею опікуються або світлі, або темні сили, порівн.: *Затрубив – відразу з'явилось військо в червоному. – Що се за військо? – Се чорти за твоєю душою прийшли*, – каже Соломон. *Затрубив другий раз – з'явилось військо в чорному. – Се твої погребники!* – каже Соломон. *Затрубив у третій раз – з'явилось військо у білому. – Се ангели за моєю душою* (І. Сенько & В. Сенько, 1988, с. 93). Ці ж уявлення відбиті й у повір'ях, побажаннях Помершим душам царство небесне (Тимошик, 1993, сс. 257, 509), *Нехай Бог хоч на тім світі успокоїть його душу* (Возняк, 1993/1944, с. 103), фразеологізмах віддати Богові душу, віддати чортові душу, запродати душу чортові, душа подалася на небеса тощо.

Православні вірування в митарства дуже детально відображені в ле-гендах та переказах (Чабаненко, 1990, с. 21), католицькі ж вірування в чи-стилищі знаходимо в полемічній літературі XVI ст., де асоціативно лексе-ма *душа* вступає у зв'язок зі словом *чистець*, яке тут стає символом като-лицької віри.

Усі недобрі діла, усі гріхи осідають на душу, що знайшло своє відо-браження в численних фразеологізмах: *взяти гріх на душу; вчепитися, як чорт за грішну душу; стояти, як гріх над душою; рада б душа в рай,*

та гріхи не пускають тощо. Гріхом є не лише вбивство, а й самогубство, брехня, недодержання слова, ворожба, божба, несвяткування неділі, неповага до людей, жорстокість тощо. Позбавитися гріхів потім дуже важко, що знайшло свій вияв у фразеологізмі душа гріхів не скупиться: *Ой стїд буде, да й минеться, Душа гріха не скупиться* (Дей та ін., 1987, с. 98).

Християнина охороняє віра в Бога: *Матір Божа в головах, Ісус Христос у ногах, ангели хранителі по боках – хранять мою душу до самого ранку од ножа, од меча, од лихого чоловіка* (Римарук, 1993, с. 195), праведність життя і терпіння: *Терпи душа, спасена будеш, Що ж робить – треба жити! Душа не пташка – не виженеш* (Тимошик, 1993, сс. 140–141).

Наші предки застерігали всіх берегти свою душу: *Ти, Ганусю, Ганусю, Вважай, вважай на душу* (Стельмащук & Медведик, 1989, с. 308). Тема спасіння душ є надзвичайно актуальною в народній свідомості, її засвідчують численні фольклорні тексти.

Як вважає християнська релігія (Митрофан, 1992, с. 74), є різні способи полегшити долю своєї душі на тому світі та душ померлих (практично всі ці способи відображені у фольклорі). За життя цього можна досягти молитвою: *Спіши Семен на відпуст там, За свою душу Бога молити* (Рудницький, 1956, с. 133), очистивши душу сповіддю: *Не знати, як дійшло до Пинті, що ігумен Грушівського монастиря хотів би його висповідати і простити всі гріхи за загублені душі* (Мишанич, 1992, с. 87); будуванням церков за свою душу: *І хоч за свою душу церкви построїв в Козельці та в Лемішах, а все-таки пропав, як та собака!* (Мишанич, 1992, с. 68) тощо. Душам покійних полегшували долю живі – молитвою за душу покійного, переважно священнослужителів: *А як вже народ відсвяткує,.. Тоді, моя мила, молитвов про душу мою пом'янеш* (ВК, 1995, с. 163), але більша користь буде для душі, коли читати Псалтир: *Ой полетіть, гайворони, Мої сизокрилі, До батечка та скажіте, Гей, гей, гей, гей, Щоб службу служили. Та за мою грішну душу Псалтир прочитали* (Гордійчук, 1991, с. 371), дати на службу Божу: *П'ять разів на службу Божу за душу твою дала, Бо вже за неживого тебе уважала* (Рудницький, 1956, с. 146), найняти панаходу за душу померлого, поминки справити тощо. Своєрідна сконденсована молитва зосереджена в етикетних висловах *помершим душам царство небесне; хай йому Бог душу простить; упокой, Господи, душу раба Твого (раби Твоєї); вічний покій переставшійся душі*, які звичайно говорять, згадуючи померлого чи почувши дзвін по душі.

Душа безсмертна: *Здох, як пес – кром душі святої* (Тимошик, 1993, с. 372). *Не бійтесь, люди, смерті – Душа не загине!* (Таланчук, 1990, с. 198). Безсмертя душі засвідчують і численні випадки перевтілення душ у казках та легендах: душі стають зірками (Глушко та ін., 1994, с. 115), птахами (голубом, гайвороном, орлом, соколом, зозулею, шпаком, горлицею, соловейком, горобцем, вороною, перепілкою, журавкою, качкою), тваринами

(конем, оленем, бараном, козою, собакою, вовком, свинею, зайцем, білкою, котом, жабою, раком, черепахою, вужем, мишею, кротом, муҳою, мурашкою, щукою), рослинами (тополею, осикою, яблунею, грушою, калиною, бузком, ожиною, васильком, квіткою брат-і-сестра, квіткою полонинською, лілією, кропивою, реп'яхом), а також іншими реальними предметами – дощем, криницею, церквою, монастирем, пшеницею тощо. Спостерігаємо і зворотні явища: дівчина із пташки, снігової баби, тріски, хлопчик із перчика, деревинки, горошини, дитинка із вітру тощо. На думку Б. Рибакова, «ідея реїнкарнації, перевтілення основувались на уявленні про особливу життєву силу, яка існує окремо від людини» (Рибаков, 1988, с. 73), хоча в таких описах практично не використовують лексему *душа*, хіба що в мікроконтекстах: *Узяв [Бог] дубових ковбанів та натесав з них панів. У кожного пана вдихнув свинську душу. Пани люблять їсти, черево кохати, а робити нічого не знають* (І. Сенько & В. Сенько, 1988, с. 57); *Бог вдихнув душу в іскорки і розсіяв їх мушками-світлячками по всій землі* (Ходоровський, 1992, с. 11). Знаходимо цікаві зауваження етнографів: «за гріхи людини душа зречена на смутну долю, у формі переселення в яку-небудь тварину: в собаку, коня, свиню, кінську голову тощо, де вона зостається аж до смерті тварини» (Вовк, 1995, с. 179); під час митарств душа може перевтілюватися у найрізноманітніші речі: пару, хмаринку, дим, вітерець, пташку, метелика, бджолу, мишку, листочок на дереві (Скуратівський, 1996, с. 290); «гуцули й сьогодні вірять, що з часом душа може знову втілитись у людину, а може прорости квіткою чи деревом» (Стебельська, 1993, с. 14). Вважають, що віра в переселення душ належить до пережитків дуже глибокої старовини; до речі, у ранньому християнстві теж була ідея реїнкарнації, однак пізніше її офіційно засудили.

Поняття душі передбачає позитивні моральні якості людини, що вилюється у виразах *душа-чоловік* «дуже хороша людина», *то душа, не чоловік*. Знач. щирий, сердечний чоловік (Франко, 2006, с. 113), *мати душу* «бути добрим, порядним, чесним», без душі «жорстоко, не по-людськи», любити, як свою душу; *берегти (пильнувати)*, мов свою душу, своя душа дорожча тощо. Людина, що має душу, ніколи не може зробити погане, образити, вбити когось: *Зовуть мене розбійником, Кажуть – розбиваю. Ще нікого я не вбив, Бо й сам душу маю* (Шумада, 1989, с. 176). Увага українців до своєї душі відображеня у прислів'ях *Мила душа кождому; Милійша душка, ніж телушка; Не той бідний, хто хліба не має, а той, хто душі; То чорт бідний – що душі нема* (Тимошик, 1993, сс. 110, 314, 371). Цінність душі підтверджується й тим, що душою часто клялися: *Щоб у мене душа так була!* (Тимошик, 1993, с. 321); *Дев'ять разів він присягнув на свою душу* (Золота книга казок: Українські народні казки, 1990, с. 270).

Порівняно з іншими складниками людини душа мала найбільшу цінність, що дозволяло нашим предкам ототожнювати людину та душу, особливо в підрахунках (переважно в легендах та переказах): *Зібралось*

нас души сорок, посідлали вночі коней та й подалися степами (Мишанич, 1992, с. 70). Це виявилося також у фразеологізмах жива душа зі значенням 'людина', ні (єдиної) душі «абсолютно нікого». До речі, вислів жива душа біблійний, активно вжитий при описі створення світу (див.: Бут. 1: 20–21; 1: 24; 1: 30; 2: 7; 2: 19), однак лише на перших сторінках Біблії знаходимо активне використання словосполучення жива душа, звичайно ж іменник душа набуває значення всього словосполучення, насамперед, значення 'істота', що фактично дорівнює семантиці словосполучення жива душа, яке поступово звужується через посередництво словосполучення людьска душа: З руки кожного брата його Я буду жадати душу людську (Бут. 9: 5) до значення 'людина': А необрізаний чоловічої статі, що не буде обрізаний на тілі своєї крайньої плоті, то стята буде душа та з народу свого, – він зірвав заповіта Мого! (Бут. 17: 14). У кінці Книги Буття з'являється використання лексеми душа у значенні 'людина', однак без індивідуальних ознак, як об'єкт підрахунку: Усіх душ синів його й дочек його тридцять три (Бут. 46: 15–16).

Другий напрямок розгортання семантики лексеми душа в Біблії спостерігаємо в уривку із 19 глави Книги Буття:

I сталося, коли один з них виводив їх поза місто, то промовив: «Рятуй свою душу, – не оглядайся позад себе, і не затримуйся ніде в околиці. Ховайся на гору, щоб тобі не загинути». А Лот їм відказав: «Ні ж бо, Господи! Ось Твій раб знайшов милість в очах Твоїх, і Ти побільшив Свою милість, що зробив її за мною, щоб зберегти при житті мою душу; але я не встигну сховатись на гору, щоб бува не спіткало мене зло, і я погиб. Ось місто це близьке, щоб утекти туди, а воно – маленьке. Нехай сховаюсь я туди, – чи ж воно не маленьке? – і буде жити душа моя» (Бут. 19: 17–20).

Рятуй свою душу – це «рятуй своє життя», тобто лексема душа тут уперше на сторінках тексту Біблії має значення 'життя' (перекладач І. Огієнко близько 10 разів дає примітку про душу в цьому значенні). Однак у фольклорі слово душа в значенні 'життя' використовують рідко, хіба що в книзі *Українці про голод*, записаній уже в порадянський час: У нас колхоз був недалеко, я ходила туди на роботу. Мені вже було мо' п'ятнадцять чи чотирнадцять. Я вже ходила, свою душу спасала [...] Да котриє бульшінські, да десь бегалі, да поспасалі свої душі, а котрі отакі маленікі і повміралі (Павлюк, 2003, с. 144). Лише вислів віддати душу за когось: «віддати життя за когось» широко використовують і сьогодні.

Душа, за християнським ученнем, відповідає за думки, почуття та бажання. У Законі Божому читаємо:

1. Органом тіла, за допомогою якого душа здійснює свою розумову роботу, є мозок.
2. Центральним органом почуттів вважається серце. Воно є міріллом того, що нам приемно чи неприємно [...] Серце природно розглядається як центр життя людини, центр, в якому вміщується усе, що входить в душу

звовні, з якого виходить усе, що розкривається душою усередині. З. Бажаннями людини керує воля, яка не має для себе матеріального органа в нашому тілі, а знаряддя для виконання її приписів – наші члени, що приводяться в рух за допомогою м'язів та нервів (Слобідський, 2003, с. 126).

Але

тіло і душа – це ще вся людина, вірніше сказати – не повна людина. Над тілом і душою стоїть ще дещо вище, а саме – дух, який часто виступає в ролі судді душі, і тіла, і дає всьому оцінку з особливої, вищої точки зору... Дух в людині проявляється в трьох видах: 1) страх Божий; 2) совість; 3) прагнення Бога (Слобідський, 2003, с. 72).

Це значення є і в Біблії: у другій половині Книги Буття (із 34 глави) з'являється значення «внутрішній психічний світ людини з її настроями, думками та почуттями»: *I пригорнулася душа* його до Діни, дочки Якової, і *покохав він дівчину* (Бут. 34: 3); «*Син мій Сіхем, – запрагла душа* його вашої дочки. *Дайте ж їй йому за жінку!*» (Бут. 34: 8). Більшість фразеологізмів української мови зі словом *душа* фіксують ті порухи душі, що стосуються почуттів та бажань, а оскільки вони дуже тонкі, рухомі, багатогранні, спостерігаємо велику варіантність одного із членів виразу. Значення слова *душа* як «внутрішнього психічного світу людини» у фольклорі виступає найчастіше в ліричних піснях. Це вираження бажання (*душа моя хтіла, моя душа багне, душа забажає*), радості (*зраділа душою, на душі радує, душа радується, душа ся врадує, душі веселій*), суму (*сум важкий ліг на душу*), страху (*на душі похололо, на душі холоне*), ненависті (*ятрилася ненавистю душа*) тощо. Оскільки, за християнським уявленням, за почуття відповідає такий орган людського тіла як серце, то лексеми *душа* та *серце* у таких виразах звичайно синонімізуються: *на душі (серці) весело, з відкритою душою (серцем), душа (серце) радіє, співає, болить* тощо. У фольклорі знаходимо уявлення про душу як орган інтуїції: *Чує щось душа, та мені некаже* (Тимошик, 1993, с. 56). За християнським ученням, душа відповідає за думки, почуття та бажання, однак в українській мові, за нашими спостереженнями, найактивніше функціонує слово *душа* саме зі значенням почуття, рідше – бажання, і дуже рідко *душа* – розум, думки.

Розбіжностей між народними віруваннями і християнським вченням чимало. Якщо за переконанням язичників, «світ мерців був безліким, то за християнськими віруваннями душа зберігає свої індивідуальні особливості навіть у загробному житті» (Павлюк, 1994, с. 82). Язичницьке уявлення про душу було дуже конкретним, душу уявляли як двійника людини, яка єсть, п'є, спить тощо, і навіть відділивши від тіла, яке гине, живе окремим життям, єсть і п'є (Іларіон, 1992, с. 238). У фольклорі дуже широко функціонують вислови *душа не пускає, душа міру знає, душа не приймає*, численні прислів'я та приказки: *Їв би очима, та душа не приймає, Не йде на душу, Через душу їм; Аби душа сита, та тіло не наго* (Тимошик, 1993,

сс. 440, 529) і подібні, їх вважають язичницькими. За християнськими віруваннями, душа зберігає свої індивідуальні особливості навіть у загробному житті. Душа в християнстві – це вже один зі складників людини.

Згідно з язичницькими віруваннями, живі можуть допомогти душі вийти з тіла різноманітними магічними прийомами: умираючого клали на землю, давали йому в руки свічку, свердлили сволок або черінь на печі, калатали у дзвони, споряджали так, щоб небіжчик мав усе необхідне у потойбічному світі (Пономарьов, 1991, с. 12–13). До сьогодні існують повір'я, як можна полегшити вихід душі з тіла: *Латку вкидають в труну на ріжку, щоб душі полегкість була виходити на Страшний суд* (Тимошик, 1993, с. 695); *Душа покійника до шести неділь на сімъ світі побиваєця и приліта води пити, що ставлять на вікні, бо її дуже трудно по митарствах; Як умре хто и винесуть мерця, – ставлять воду на вікні: душа прилетить мухою и буде істи й пити* (Тимошик, 1993, с. 694). З погляду християнського Бог вирішує час смерті і долю душі після смерті.

За народними віруваннями, після смерті Душа навічно полишає людське тіло й живе самостійним життєм. Три дні вона перебуває біля небіжчика і супроводжує його в останню путь (тому впродовж цього часу не можна ховати померлих), наступні шість днів блукає довкіл помешкання (відтак до дев'ятин у хаті тримають коливо чи воду – «щоб душі було що пити»), а до сорока днів їй належить пройтися всіма стезями, якими мандрував при житті покійник. Отже, «упродовж сорока днів Душа оплакує свого господаря, після чого відправляється в Рай чи Пекло на постійне перебування» (Скуратівський, 1996, с. 292). Церковні ж постулати значною мірою відрізняються від народних вірувань. За свідченням преп. Максиміліана Олександровського, якому відкрилося видіння, два дні Душу супроводжують янголи біля оселі, потім вонавозноситься на небо на поклін Богові. Там їй упродовж шести днів показують оселі святих і сам Рай. Дев'ятого дня два янголи вдруге возносять Душу на поклін Богові. Спаситель дає дозвіл на ознайомлення з Пеклом та всіма муками, які терплять грішники. Це триває тридцять днів. Нарешті на сороковини Душа втретє постає перед Богом, і він остаточно визначає, де їй бути – в Раю чи Пеклі (Скуратівський, 1996, с. 292). Але кінцеве рішення суду душа отримає в день всезагального суду.

Згідно з народними віруваннями, існування людини продовжувається як у формі душі, так і духу. Водночас дух міг за певних умов перевтілюватися у тілесну субстанцію та переміщуватися у просторі; саме цю здатність духу відкриває цілий світ демонологічних і тотемічних уявлень, досить повно описаних класиками української етнографії (Пономарьов, 1991, с. 13). Українська демонологія рясніє переказами про те, що мавки – то душі померлих: *Навський (тобто мавський – від слова мавка) великань. Відбиває вірування в жіночих духів – мавок, русалок тощо. Навъ – мертвівець. В той день сходяться, за віруваннями, душі померлих* (Тимошик,

1993, с. 725). Богослови ж трактують душу як духовну субстанцію, відособлювану від тіла, яке після смерті гине. Після розлуки з тілом, відбувши відповідні митарства, душа потрапляє або в Рай, або в пекло. Але є душі, яких ні там, ні там не приймають. У народі їх називають *неприкаяними* (вони постійно блукають, не знають відпочинку, спокою). Це вбивці, утопленики, тобто ті, що продали свою душу нечистому. Пізніше, з прийняттям християнства, до них долутили душі дітей, які померли нехрещеними.

Як слішно зауважують дослідники, багато вірувань та обрядів залишаються неословленими. О. Федик пише:

багато чого у людському мисленні, відчуванні, діях є такого, що перебуває поза словом, що не скраплюється у слові (невербальний рівень), що ніколи не доходить до слова, що не має потреби виражатися у слові, що ховається від слова, що не може вміститися у слові, що не може бути адекватно відображене у слові, що ще чекає на слово (Федик, 2000, сс. 23–24).

Так, не вербалізуються уявлення про пересування та долю душі після того, коли вона розлучилася з тілом; не знайшли спеціального відображення у мові й язичницькі (Нидерле, 2001, с. 236) засоби прискорення смерті, коли людина тяжко вмирає (для цього роблять дірку в стіні, розбирають стріху, кладуть хворого на землю, просять паламаря подзвонити по душі, відкривають вікна, щоб душа померлого могла полетіти); звичай одягатися в траурний одяг тощо; не знаходимо інформації про відкупні гроші, які кладуть у труну покійникові; не зафіксовано мовою способу виходу душі з тіла, перипетії душі на Страшному суді, коли «мають підніматися з могил усі мерці, щоб разом одзвітіватися за свої вчинки» (Скуратівський, 1996, с. 301). Ословлено те, що важливо з погляду живої людини (щоб покійник її не турбував), а що відбувається з мертвим, його душою далі – по суті ніхто не знає. *Хто його знає як там, звідти ніхто не повертається; Напевно, там добре, звідти ніхто не повертається; Може, ми, живі, будемо ще заздрити тим, хто уже там*, – це типові висловлювання, які можна почути біля тіла покійного.

Як бачимо, ословлене переважно християнське, яке втрималося навіть після 70 років радянської атеїстичної влади. Традиції зберегло село, яке дуже дбайливо охороняє старі звичаї, що стосуються похоронного обряду. Усі дії, що виконують у процесі поховальної обрядовості, спрямовані на забезпечення успішного переходу душі покійного до світу предків, з одного боку, та захист себе та своєї родини від шкідливого впливу мерця. І. Богачевська пише: «Релігійне знання спирається на досвід, даний виключно в людському контексті. Единим об'єктом цього знання є процес та результати людської діяльності та спілкування» (Богачевская, 1999, с. 4).

Наше дослідження підтверджує думку, що «народні світоглядні уявлення – це надзвичайно складне переплетіння архаїчних, переважно

язичницьких, християнських та більш пізнього походження уявлень, в основі яких лежить не тільки віра у чудодійність, а й величезний міжпоколінний досвід людей» (Пономарьов, 1991, с. 21). Це абсолютно відповідає тезі Р. Каюа, автора монографії *Людина та сакральне*, який доходить висновку, що «існує світовий порядок, де кожна річ має прийти на своє місце й у свій час. Дуже важливо дотримуватися цього порядку. Це є власне принцип збереження всесвіту» (Каюа, 2003, с. 195). За нашим переконанням, різного роду (язичницькі та християнські) уявлення про душу допомагають цей світовий порядок утримувати.

Отже, у мові знаходять відображення лише найважливіші уявлення про душу, ословлення зазнають найістотніші ознаки, які формують у мовця стереотипні уявлення про неї і відповідно зумовлюють його поведінку.

Умовні скорочення

Бут. – Книга Буття. Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту: Із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена, 1992.

ВК – Пісне моя, доле моя: Пісні села Великий Ключів Коломийського р-ну на Івано-Франківщині у записах Дмитра Жмундуляка, 1995.

УНПП – Українські народні прислів'я та приказки, 1961.

Бібліографія

Билякъ, И. (Ред.). (1926). Жаворонокъ: Собрание русскихъ пѣсней и пословицъ подкарпатского народа. Издание Юлія Фелдешія.

Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту: Із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена [Бут.]. (1992). Українське Біблійне Товариство.

Богачевская, И. (1999). Язык религии в контексте национального самосознания. НАН Украины; Институт философии им. Г. С. Сковороды.

Ваврик, В. О. ЧСВВ. (1956). Святе Письмо: Книги – переклади – пояснення. Видавництво О. О. Василіян в ЗДА.

Вовк, Х. (1995). Студії з української етнографії та антропології. Мистецтво.

Возняк, М. (Ред.). (1993). Українські перекази. Абрис. (Оригінальна праця опублікована 1944).

Войтович, В. (2005). Українська міфологія (2-е вид.). Либідь.

Глушко, М. С., Гонтар, Т. О., Горинь, Г. Й., Гринів, О. І., Данилюк, А. Г., Кирчів, Р. Ф., Козак, Д. Н., Кутельмах, К. М., Мельничук, Н. Ю., Никорак, О. Г., Откович, В. П., Павлюк, С. П., Сілецький, Р. Б., Станкевич, М. Є., Стельмащук, Г. Г., Сявавко, Є. І., & Чмелик, Р. П. (1994). Українське народознавство:

Навчальний посібник (С. П. Павлюк, Г. Й. Горинь, & Р. Ф. Кирчів, Ред.). Феникс.

Гнатюк, В. (1992). Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків. В Ф. П. Шевченко (Ред.), *Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія* (А. Пономарев, Ред.; 2-е вид., сс. 383–406). Либідь.

Гордійчук, Н. (Ред.). (1991). *Перлини української народної пісні: Пісенник* (2-е вид.). Музична Україна.

Дей, О. І., Павличко, Д. В., & Ясенчук, А. Ю. (Ред.). (1987). *Балади*. Дніпро.

Дмитренко, М. К. (1992). *Українські міфи, демонологія, легенди*. Музична Україна.

«Душа». (1971). В Білодід, І. К., Доценко, П. П., & Юрчук, Л. А. (Ред.), *Словник української мови: Т. 2. Г-Ж* (сс. 445–446). Наукова думка.

Затворник, Ф., святитель. (1996). *Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Письма*. Спасо-Преображенський Мгарський монастирь.

Золота книга казок: *Українські народні казки: Для старшого шкільного віку*. (1990). Веселка.

Іларіон, митрополит [І. Огіенко, митрополит]. (1992). *Дохристиянські вірування українського народу: Історично-релігійна монографія*. Обереги.

Каюа, Р. (2003). *Людина та сакральне* (А. В. Усик, Пер.). Ваклер.

Лобовик, Б. (Ред.). (1996). *Історія релігій в Україні: Т. 1. Дохристиянські вірування: Прийняття християнства*. Центр духовної культури.

Мельничук, О. (Ред.). (1982). *Етимологічний словник української мови* (Т. 2.). Наукова думка.

Митрофан, монах. (1992). *Загробная жизнь: Как живут наши умершие и как будем жить и мы после смерти – по учению православной церкви, по предчувствию общечеловеческого духа и выводам науки*. Издание Києво-Печерської лаври.

Мишанич, С. (Ред.). (1992). *Змієві вали: Українські легенди та перекази*. Веселка.

Нидерле, Л. (2001). *Славянские древности* (Т. Ковалева & М. Хазанова, Пер.; 2-е вид.). Алетейя.

Німчук, В. (1992). *Давньоруська спадщина в лексиці української мови* (С. П. Бевзенко, Ред.). Наукова думка.

Павлюк, С. (Ред.). (2003). *Українці про голод 1932–1933: Фольклорні записи Василя Сокола*. НАН України, Інститут народознавства.

Пазяк, М. (Ред.). (2001). *Українські прислів'я, приказки та порівняння з літературних пам'яток*. Наукова думка.

Півторак, Г. (1993). *Українці: Звідки ми і наша мова*. Наукова думка.

Пісня моя, доле моя: Пісні села Великий Ключів Коломийського району на Івано-Франківщині у записах Дмитра Жмундуляка [ВК]. (1995). Ватра.

Полюга, Л. (1991). *Українська абстрактна лексика XIV – першої половини XVII ст.* Наукова думка.

Пономарев, А. (1991). Царина народної уяви та її класичні розробки. В Ф. П. Шевченко (Ред.), *Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія* (сс. 5–24). Либідь.

Пропп, В. (1976). *Фольклор и действительность: Избранные статьи*. Наука.

Римарук, І. М. (Ред.). (1993). *Українські замовляння* (М. Москаленко, Упоряд.). Дніпро.

Рудницький, Я. (1956). *Матеріали до українсько-канадської фольклористики й діялектології* (Т. 2). Українська Вільна Академія наук.

Рыбаков, Б. (1988). *Язычество древней Руси*. Наука.

Савельєва, М. (1998). *Біблія: Спроба прочитання*. Стилос.

Сенько, І. М., & Сенько, В. М. (Ред.). (1988). *Чарівна торба: Українські народні казки, притчі, легенди, перекази, пісні та прислів'я, записані від М. І. Шопляка-Козака. «Карпати»*.

Скаб, М. (2008). *Закономірності концептуалізації та мовної категоризації сакральної сфери*. Рута.

Скуратівський, В. (1996). *Русалії*. Довіра.

Слобідський, С., protoіерей. (2003). *Закон Божий: Підручник для сім'ї та школярів* (3-е вид.). Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату.

Стебельська, Х. (1993). «Йой, а де я буду?..» (Гуцульська душа у повір'ях, звичаях і з погляду подолянки, яка давно живе в Прикарпатті). *Україна*, 1993(11), 14–16.

Стельмащук, С. І., & Медведик, П. К. (Ред.). (1989). *Пісні Тернопільщини: Календарно-обрядова та родинно- побутова лірика: Пісенник* (Т. 1). Музична Україна.

Таланчук, О. (Ред.). (1993). *Героїчний епос українського народу: Хрестоматія*. Либідь.

Таланчук, О. М. (Ред.). (1990). *Українські народні думи та історичні пісні: Збірник для середнього та старшого шкільного віку*. Веселка.

Тимошик, М. С. (Ред.). (1993). *Українські приказки, прислів'я і таке інше: Збірники О. В. Маркович та інших* (М. Номис, Упоряд.). Либідь.

Трубачев, О. (Ред.). (1978). *Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд* (Т. 5). Наука.

Українські народні прислів'я та приказки [УНПП]. (1961). Видавництво АН УРСР.

Федик, О. (2000). *Мова як духовний адекват світу (дійсності)*. Місіонер.

Франко, І. (2006–2007). *Галицько-руські народні приповідки* (Т. 1–3; 2-е вид.). Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка.

Ходоровський, М. Д. (Ред.). (1992). *Казки з-за грат: Із спецховища – до читача*. Довіра.

Чабаненко, В. (1990). *Савур-могила: Легенди та перекази Нижньої Наддніпрянщини*. Дніпро.

Шумада, Н. С. (Ред.). (1989). *Закувала зозуленька: Антологія української народної творчості: Пісні, прислів'я, загадки, скоромовки*. Веселка.

Bartmiński, J. (1997–1998). «Dusze rzewnie zapłakały»: Odmiany gatunkowe pieśni o wędrówce dusz szukających miejsca wiecznego spoczynku. *Etnolingwistyka: Problemy Języka i Kultury*, 9–10, 149–168.

Grzegorczykowa, R. (2016). Judeochrześcijańskie pojęcie duszy w świetle faktów językowych. B E. Masłowska & D. Pazio-Włazłowska (Ред.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: T. 1. Dusza w oczach świata* (cc. 127–136). Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk; Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

Bibliography (Transliteration)

Bartmiński, J. (1997–1998). “Dusze rzewnie zapłakały”: Odmiany gatunkowe pieśni o wędrówce dusz szukających miejsca wiecznego spoczynku. In *Etnolingwistyka: Problemy Języka i Kultury*, 9–10, 149–168.

Bibliia, abo Knihi Sviatoho Pis'ma Staroho i Novoho Zapovitu: Iz moyv davnoievreis'koi ta hrets'koi na ukraïns'ku nanovo perekladena [But.]. (1992). Ukraïns'ke Bibliiine Tovarystvo.

Biliak, I. (Ed.). (1926). *Zhavoronok: Sobranie russkikh pesnei i poslovits* podkarpat-skago naroda. Izdanie IULiiia Feldeshiia.

Bogachevskaia, I. (1999). *IAzyk religii v kontekste natsional'nogo samosoznaniia*. NAN Ukrayiny; Instytut filosofii im. G. S. Skovorody.

Chabanenko, V. (1990). *Savur-mohyla: Lehendy ta perekazy Nyzhn'oï Naddniprianshchyny*. Dnipro.

Dei, O. I., Pavlychko, D. V., & IAsenchuk, A. IU. (Comp.). (1987). *Balady*. Dnipro.

Dmytrenko, M. K. (1992). *Ukraïns'ki mify, demonolohia, lehendy*. Muzychna Ukrayina.

Fedyk, O. (2000). *Mova iak dukhovnyi adekvat svitu (diisnosti)*. Misioner.

Franko, I. (2006–2007). *Halyts'ko-rus'ski narodni prypovidky* (Vols. 1–3; 2nd ed.). Vydavnychi tsentr LNU imeni Ivana Franka.

Grzegorczykowa, R. (2016). Judeochrześcijańskie pojęcie duszy w świetle faktów językowych. In E. Masłowska & D. Pazio-Włazłowska (Eds.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: Vol. 1. Dusza w oczach świata* (pp. 127–136). Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk; Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

Hlushko, M. S., Hontar, T. O., Horyn', H. Ī., Hryniw, O. I., Danyliuk, A. H., Kyrchiv, R. F., Kozak, D. N., Kutel'makh, K. M., Mel'nychuk, N., IU., Nykorak, O. H., Otkovych, V. P., Pavliuk, S. P., Silets'kyi, R. B., Stankevych, M. IE., Stel'mashchuk, H. H., Siavavko, IE. I., & Chmelyk, R. P. (1994). *Ukraïns'ke narodoznavstvo: Navchal'nyi posibnyk* (S. P. Pavliuk, H. Ī. Horyn', & R. F. Kyrchiv, Ed.). Feniks.

Hnatiuk, V. (1992). Ostanki pered khrystyians'koho relihiinoho svitohliadu na-shykh predkiv. In F. P. Shevchenko (Ed.), *Ukraïntsi: Narodni viruvannia, povir'ia, demonolohia* (A. Ponomar'ov, Comp.; 2nd ed., pp. 383–406). Lybid'.

Hordiïchuk, N. (Comp.). (1991). *Perlyny ukraïns'koi narodnoi pisni: Pisennyk* (2nd ed.). Muzychna Ukrayina.

Ilarion, mitropolit [I. Ohiienko, mitropolit]. (1992). *Dokhrystyians'ki viruvannia ukraïns'koho narodu: Istorychno-relihiina monohrafia*. Oberehy.

Kaiua, P. (2003). *Liudyna ta sakral'ne* (A. V. Usyk, Trans.). Vakler.

Khodorovs'kyi, M. D. (Comp.). (1992). *Kazky z-za grat: Iz spetsskhovyshcha – do chytacha*. Dovira.

Lobovyk, B. (Ed.). (1996). *Istoriia relihiï v Ukrayini: Vol. 1. Dokhristians'ki viruvannia: Pryiniattia khrystyanstva*. TSentr dukhovnoi kul'tury.

Mel'nychuk, O. (Ed.). (1982). *Etymolohichnyi slovnyk ukrains'koi movy* (Vol. 2). Naukova dumka.

Myshanych, S. (Ed.). (1992). *Zmiievi valy: Ukrains'ki lehendy ta perekazy*. Veselka.

Mitrofan, monakh. (1992). *Zagrobnaya zhizn': Kak zhivot nashi umershie i kak budem zit' i my posle smerti – po ucheniiu pravoslavnoi tserkvi, po predchubstviiu obshchechechovcheskogo duchha i vyyodam nauki*. Izdanie Kievo-Pecherskoi lavry.

Niderle, L. (2001). *Slavianskie drevnosti* (T. Kovaleva, & M. Khazanova, Trans.; 2nd ed.). Aleteia.

Nimchuk, V. (1992). *Davni'oruš'ka spadshchyna v leksytsi ukrains'koi movy* (S. P. Bevzenko, Ed.). Naukova dumka.

Pavliuk, S. (Ed.). (2003). *Ukraïntsi pro holod 1932–1933: Fol'klorni zapysy Vasylia Sokola*. NAN Ukrayiny, Instytut narodoznavstva.

Paziak, M. (Comp.). (2001). *Ukrains'ki prysliv'ia, prykazky ta porivniannia z literaturnykh pam'iatok*. Naukova dumka.

Pisnia moia, dole moia: Pisni sela Velykyi Kliuchiv Kolomyis'koho raionu na Ivano-Frankivshchyni u zapysakh Dmytra Zhmudniliaka [VK]. (1995). Vatra.

Pivtorak, H. (1993). *Ukraïntsi: Zvidky my i nasha mova*. Naukova dumka.

Poliuha, L. (1991). *Ukrains'ka abstraktna leksyka XIV – pershoi polovyny XVII st.* Naukova dumka.

Ponomar'ov, A. (1991). TSaryna narodnoi uiavy ta iï klasychni rozrobky. In F. P. Shevchenko (Ed.), *Ukraïntsi: Narodni viruvannia, povir'ia, demonolohiia* (pp. 5–24). Lybid'.

Propp, V. (1976). *Fol'klor i deïstvitel'nost': Izbrannye stat'i*. Nauka.

Rudnyts'kyi, IA. (1956–1963). *Materiialy do ukraïns'ko-kanadiis'koi folkl'oristyky i dialektolohii* (Pt. 2). Winnipeg.

Rybakov, B. (1988). *IAzycchestvo drevnei Rusi*. Nauka.

Rymaruk, I. M. (Ed.). (1993). *Ukrains'ki zamovliannia* (M. Moskalenko, Comp.). Dnipro.

Savel'ieva, M. (1998). *Bibliia: Sproba prochytannia*. Stylos.

Sen'ko, I. M., & Sen'ko, V. M. (Eds.). (1988). *Charivna torba: Ukrains'ki narodni kazky, prytchi, lehendy, perekazy, pisni ta prysliv'ia, zapysani vid M. I. Shopliaka-Kozaka. "Karpaty"*.

Shumada, N. S. (Ed.). (1989). *Zakuvala zozulen'ka: Antolohiia ukraïns'koi narodnoi tvorchosti: Pisni, prysliv'ia, zahadky, skoromovky*. Veselka.

Skab, M. (2008). *Zakonomirnosti kontseptualizatsii ta movnoi katehoryzatsii sakral'noi sfery*. Ruta.

Skurativs'kyi, V. (1996). *Rusalii*. Dovira.

Slobids'kyi, S., protoierei. (2003). *Zakon Bozhyi: Pidruchnyk dlia sim'i ta shkoly* (3rd ed.). Vyd. viddil Ukrains'koi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivs'koho Patriarkhatu.

Slovnyk ukraïns'koi movy (Vol. 1–11). (1970–1980). Naukova dumka.

Stebel's'ka, Kh. (1993). "Іої, а де я буду?..." (Hutsul'ska dusha u povir'iakh, zvychaiakh i z pohliadu podolianky, iaka davno zhyve v Prykarpatti). *Ukraїna*, 1993(11), 14–16.

Stel'mashchuk, S. I., & Medvedyk, P. K. (Comp.). (1989). *Pisni Ternopil'shchyny: Kalandarno-obriadova ta rodynno-pobutova liryka: Pisennyk* (Vol. 1). Muzychna Ukraina.

Talanchuk, O. (Comp.). (1990). *Ukraїns'ki narodni dumy ta istorychni pisni: Zbirnyk dla seredn'oho ta starshoho shkil'noho viku*. Veselka.

Talanchuk, O. (Comp.). (1993). *Heroichnyi epos ukraїns'koho narodu: Khrestomatiia*. Lybid'.

Trubachev, O. (Ed.). (1978). *Etimologicheskiy slovar' slavianskikh iazykov: Praslavianskii leksicheskii fond* (Vol. 5). Nauka.

Tymoshyk, M. S. (Ed.). (1993). *Ukraїns'ki pryzkazky, prysliv'ia i take inshe: Zbirnyky O. V. Markovych ta inshykh* (M. Nomis, Comp.). Lybid'.

Ukraїns'ki narodni prysliv'ia ta pryzkazky [UNPP]. (1961). Vydavnytstvo AN URSR.

Vavryk, V., o., ChSVV. (1956). *Sviate Pys'mo: Knyhy – perekлады – poiasnennia* (Rik VII, Pt. 7–8, July – August)). Vydavnytstvo O. O. Vasylilian v ZDA.

Vořtovich, V. (2005). *Ukraїns'ka mifologiya* (2nd ed.). Lybid'.

Vovk, Kh. (1995). *Studiї z ukraїns'koї etnografiї ta antropolohiї*. Mystetstvo.

Vozniak, M. (Comp.). (1993). *Ukraїns'ki perekazy*. Abris. (Reprinted from 1944).

Zatvornik, F. Sviatitel'. (1996). *Chto est' duchovnaia zhizn' i kak na nee nastroitsia?: Pis'ma*. Spaso-Preobrazhenskiy Mgarskii monastyr'.

Zolota knyha kazok: *Ukraїns'ki narodni kazky: Dlia starshoho shkil'noho viku*. (1990). Veselka.

Religious Aspect of the Soul: Contamination of the Pagan and the Christian in the Ukrainian Linguistic Picture of the World Concerning the Soul

Summary

The concept of the soul dates back to pagan times, and Christianity has only slightly changed the idea: it clarified the soul's fate and location when separating from the body, i.e. after death. According to pagans, the world of the dead was faceless, whereas according to Christian beliefs the soul retains its individual characteristics even in the afterlife. Although according to the Christian view man consists of a body, a soul and a spirit, and only the spirit is immortal, the Ukrainian language retains the popular, somewhat simplified idea of the soul, whereby man has a body and a soul. However, in Ukrainian literature very often not only the human person

but everything around them has a soul, which means that pagan ideas about the spirituality of all nature, of the whole world, remained in the imagination of Ukrainians. Still, the human soul rises above everything in this world and is invaluable. The soul, according to the Christian teaching, is responsible for thoughts, feelings and desires, but in the Ukrainian language the word *soul* functions most frequently with the meaning 'feelings', less often – 'desire', and very rarely – 'mind, thoughts'. The author concludes that the language reflects only the most important ideas about the soul – the most significant features that form the speaker's stereotypical ideas about the soul and, accordingly, determine his behaviour are verbalised; the Christian idea of the soul is verbalised more fully, while pagan beliefs are mainly not verbalised; at the heart of folk ideas about the soul there is a huge intergenerational experience of people.

Keywords: soul, paganism, Christianity, Ukrainian linguistic picture of the world, verbalisation

Rozdział 26

Kreatywne wizerunki duszy we współczesnej narracji religijnej – tekst o. Adama Szustaka OP

Agnieszka Gicala

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID: 0000-0001-9375-0756

e-mail: agicala@onet.pl

Streszczenie

Nie da się zobaczyć duszy oczami ciała, a o tym, co nieuchwytnie, nie da się mówić inaczej niż za pośrednictwem metafor. Mówione i pisane teksty dominikańskiego o. Adama Szustaka, ogromnie teraz popularne wśród młodych katolików (i nie tylko), są znakomitym przykładem tworzenia oryginalnych często metafor, a wśród nich obrazów duszy. Tym kreatywnym wizerunkom duszy chcę się przyglądać, wspomagając się narzędziami etnolingwistyki (pojęcie językowego obrazu świata – JOS) i językoznawstwa kognitywnego (teorie metafory i amalgamatu). Te narzędzia analizy pozwalają ująć kreatywne obrazy duszy jako rozszerzenia znaczeń ustalonych w języku i kulturze, co analizuję na podstawie materiału zawartego w książce o. Adama Szustaka pt. *Wielka ryba. Droga do odpowiedzialności. Lekcje Sary i Tobiasza*, wydanej w 2019 roku.

Słowa kluczowe: dusza, językowy obraz świata, metafora, amalgamat, megaamalgamat

26.1. Wstęp

Tematem niniejszego rozdziału są współczesne, kreatywne wizerunki duszy, czyli jej metaforyczne obrazy, jakie wyłaniają się w książce dominikańskiego o. Adama Szustaka OP pt. *Wielka ryba. Droga do odpowiedzialności. Lekcje Sary i*

Tobiasza, wydanej w 2019 roku. Pomimo że ich pierwszym źródłem jest oczywiście Biblia, autorowi chodzi o duszę współczesnego czytelnika, do którego się zwraca i któremu udziela wskazówek. Owym kreatywnym wizerunkom duszy chcę się przyglądać poniżej, wspomagając się narzędziami etnolingwistyki (pojęcie językowego obrazu świata – JOS) i językoznawstwa kognitywnego (teorie metafory i amalgamatu). To instrumentarium badawcze pozwala ująć kreatywne obrazy duszy jako rozszerzenia znaczeń ustalonych w języku i kulturze.

Na wstępie analizy należy wspomnieć, że koncept DUSZY został wielostronnie opracowany w dwóch monografiach zbiorowych z serii *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, zwłaszcza w tomie pierwszym pt. *Dusza w oczach świata* (Masłowska & Pazio-Włazłowska, 2016). W tymże tomie, Włodzimierz Wysoczański opracowuje polski wyraz *dusza* od strony językowej (Wysoczański, 2016), a artykułu Renaty Grzegorczykowej zwraca szczególną uwagę na rozumienie analizowanego pojęcia w kulturze judeochrześcijańskiej:

Analiza pojęcia duszy, wyznaczonego w chrześcijaństwie przez przeciwstawienie pojęć 'duszy' i 'ducha', pokazuje, że jawi się ona jako byt dwoisty: ściśle zrośnięty z indywidualnym, określonym ciałem, warunkującym życie biologiczne i właściwości psychiczne człowieka, a jednocześnie jako twór działania Ducha, postaci Boga, który udzielił człowiekowi swej istoty (tchnienie Boga) i stanowi ostateczny cel ludzkiego istnienia (Grzegorczykowa, 2016, s. 131).

Polisemyczność słowa *dusza* omawia we wspomnianej monografii szczegółowo Dorota Filar, wskazując na:

dwa znaczenia *duszy* obecne w systemie leksykalno-semantycznym współczesnej polszczyzny (*dusza₁* i *dusza₂*) [będące] świadectwem dwu ścieżek interpretacyjnych, utrwalonych w świadomości zbiorowej (społeczności językowo-kulturowej), a tym samym na dwie perspektywy oglądu człowieka jako bytu duchowo-cielesnego (Filar, 2016, s. 158).

Słownikowe hasło *dusza* (por. Drabik i in., 2011, s. 165) wskazuje na uporządkowanie znaczeń tego wyrazu, wśród których na pierwszym miejscu jest „ogół dyspozycji psychicznych człowieka”, a aspekt religijny znajduje się na drugim; zdefiniowany jest jako „niematerialny i nieśmiertelny pierwiastek w człowieku, ozywiający ciało i opuszczający je w chwili śmierci”. Książka o. Adama Szustaka nie traktuje jednak tylko o tym drugim profilu, ale scala je oba, co spróbuję pokazać w poniższej analizie. Zanim jednak pochyliły się nad tym materiałem językowym zawierającym kreatywne wizerunki duszy, przedstawię narzędzia zastosowane poniżej do ich analizy, a mianowicie kognitywne ujęcie metafory i integracji pojęciowej.

26.2. Metafora i integracja pojęciowa

Językoznawstwo kognitywne postrzega metaforę jako sposób myślenia człowieka o tym, co abstrakcyjne: przenośnia polega na rzutowaniu treści z jednej domeny poznawczej w umyśle człowieka do innej, odrębnej domeny (Lakoff & Johnson, 1988). Metafory powstały z nałożenia na siebie treści więcej niż dwóch domen poznawczych, a ściślej mówiąc: z rzutowania treści kilku przestrzeni mentalnych, językoznawcy kognitywni określają jako metaforyczne amalgamaty (ang. *blends*). Ponieważ zaobserwowano, że mogą one się rozwijać, tj. na bazie jednego amalgamatu mogą powstawać kolejne; te ostatnie opisano jako „megaamalgamaty” (ang. *megablends*) lub amalgamaty wielokrotne (ang. *multiple blends*) (Evans, 2007/2009, ss. 16–18; Fauconnier & Turner, 2002, ss. 151–157). Ponadto, w danym tekście literackim, konkretna, konwencjonalna metafora może zostać dopracowana, wzbogacona (ang. *blend elaboration*) o nowe szczegóły w nietypowy sposób (Kövecses, 2010, ss. 53–54).

Co bardzo istotne, dzięki temu metafory i amalgamaty mogą stanowić o spójności tekstu, a nawet – w przypadku, gdy dana metafora jest zapożyczona z innego tekstu – być nośnikiem intertekstualności, czego doskonałym przykładem są metafory mające swoje źródło w Biblii (Kövecses, 2010, ss. 285–289). Warto przytoczyć tutaj słowa Zoltána Kövecsesa ze względu na oryginalne a trafne sformułowania *dziedziczenie i recykling*:

W niektórych przypadkach intertekstualności, intertekstualna spójność jest uzyskiwana poprzez dziedziczenie i stosowanie konkretnej metafory pojęciowej w różnych epokach historycznych. Jednym z najlepszych tego przykładów jest to, jak pewna liczba metafor biblijnych przez wieki podlegała recyklingowi (Kövecses, 2010, s. 285, tłum. A.G.).

W ujęciu etnolingwistycznym, metafora jest traktowana jako integralny składnik szerszego zjawiska: językowego obrazu świata (JOS) (por. Bartmiński & Tokarski, 1986/2007). Metafora bywa szczególnym wyrazem językowego obrazu świata zwłaszcza w tekstach literackich i innych tekstach kreatywnych, ponieważ w sposób wyrazisty odzwierciedla twórczy potencjał autora i jego oryginalne spojrzenie na świat. W tekstach o funkcji perswazyjnej metafora może swoją obrazowością wspomagać, a nawet budować, ich wymiar dydaktyczny.

Sam zaś JOS jest – w perspektywie etnolingwistycznej – wyrażoną przy pomocy języka interpretacją danej kulturowej rzeczywistości (Bartmiński, 2007b, ss. 76–77) lub jej mniejszego obszaru, tj. świata mniejszej społeczności w jej obrębie, włącznie z jedną osobą – autorem konkretnego tekstu, w którym krystalizuje się w swojej niestandardowej, mniej lub bardziej twórczej formie (Bartmiński & Tokarski, 1986/2007, s. 75; Gicala, 2018, ss. 28–29, 41–47): „JOS ujawnia się w tekstach językowych, które są manifestacją systemu językowego, opierają się na społecznych konwencjach jego realizacji, zawierają także elementy autorskiej kreacji” (Bartmiński, 2007a, s. 14). Dopiero odczytane w danym

tekście obie manifestacje JOS: standardowa (wspólnotowa) i niestandardowa (autorska) odsłaniają spójność tego tekstu:

Widać to szczególnie wyraźnie wówczas, gdy punktem odniesienia dla spójności semantycznej jest niestandardowy JOS, w których obiektom rzeczywistości przypisywane są cechy nowe, swoją „innością” zaskakujące użytkowników języka, dysponujących standardową wiedzą o świecie i w związku z tym przypisujących znakom językowym stereotypy standardowe (Bartmiński & Tokarski, 1986/2007, s. 75).

26.3. Obrazy duszy w książce pt. *Wielka Ryba...* o. Adama Szustaka OP

To, co niewyrażalne, człowiek próbuje wyrazić niedosłownie, czyli metaforecznie. O tym, co nieuchwytnie, wręcz nie da się mówić inaczej niż za pośrednictwem metafor, a sfera religii jest tego szczególnym, bo wrażliwym przykładem: język religii musi godzić kreatywność z wymogiem poprawności doktrynalnej. Ponieważ nie da się zobaczyć duszy oczami ciała, o niej też mówimy w sposób zapośredniczony. Mówione i pisane teksty dominikanina o. Adama Szustaka OP, popularne wśród młodych katolików (i nie tylko), są przykładem tworzenia oryginalnych często metafor, a wśród nich obrazów duszy. Poniżej przedstawię analizę zbadanego materiału zawartego we wspomnianej książce o. Adama Szustaka pt. *Wielka ryba. Droga do odpowiedzialności. Lekcje Sary i Tobiasza*.

Określony jako „Wielki Szu” w artykule pod takim właśnie tytułem na stronie internetowej „Tygodnika Powszechnego” (Bilska, 2016), o. Adam Szustak OP przemawia – dosłownie i w przenośni – do bardzo wielu Polaków, nie tylko katolików, nie tylko młodych, chociaż styl jego tekstów mówionych i pisanych można określić jako bardzo potoczny. Misję wędrownego kaznodziei, jakiej podjął się parę lat temu, wypełnia mówiąc o Biblii na gromadzących tłumy słuchaczy spotkaniach na żywo, a także na kanale youtube oraz w audiobookach i książkach, których powstało już ponad dwadzieścia.

Książkę pt. *Wielka ryba...* opublikowano w wydawnictwie RTCK, w serii „Jestem legendą”, w 2019 roku. Publikacja ta uzyskała *nihil obstat*, tym samym jej treść jest zgodna z doktryną Kościoła katolickiego. Napisana została jako przewodnik lub raczej poradnik dla młodych katolików (i zgodnie z tym celem posługuje się słownictwem poradników), a wyróżnia ją, jak i inne książki o. Adama Szustaka, bardzo potoczny, swobodny styl i osobisty ton wypowiedzi autora¹. Źródłem refleksji nad duszą człowieka i pojęciem odpowiedzialności

¹ Styl potoczny opisany jest jako dialogowy, negocjacyjny, w polu relacyjnym „ja-ty” (Bartmiński & Niebrzegowska-Bartmińska, 2009, s. 115). Przytoczę tu także 2 opinie czytelników *Wielkiej ryby...* na stronie lubimyczytać.pl: „książka jest pisana w podobnym stylu jak wypowiada się ojciec na konferencjach – w przyjazny sposób” (Zofia, 2021), „taka trochę poradnikowa w stylu amerykańskim” (osioł, 2020).

jest starotestamentowa Księga Tobiasza i zawarta w niej historia dwóch Tobiaszów, ojca i syna, oraz Sary, przyszłej żony tego drugiego. Tobiasz młodszy wyrusza w niebezpieczną podróż, aby przywieźć skarb swego ojca: przechowywany daleko majątek, a jednocześnie zdobywa dzięki swej działalności skarb dla siebie: Sarę, przeznaczoną dla niego na żonę. Na dydaktyczny charakter tej księgi Starego Testamentu (zawarte w niej „pouczenia moralne” i „łączność z wielką literaturą dydaktyczną Bliskiego Wschodu”) zwracają uwagę redaktorzy piątego wydania Biblii Tysięcletcia. Wskazują oni, że „[t]eologiczny motywem naczelnym” tej księgi „jest Opatrzność Boża, czuwająca nad Izraelitami wiernymi Prawu. Cierplenie jest przemijającą próbą zesłaną przez Boga, który wynagradza je tym większą pomyślnością” (Jankowski, 2014, s. 448).

Na bazie tej pedagogicznej opowieści o. Adam Szustak buduje wywód skierowany głównie do ludzi młodych (którzy dopiero szukają własnej drogi w życiu): naukę o tym, jak brać odpowiedzialność za swoje życie, znaleźć swoje prawdziwe powołanie i spełnienie. W pierwszej części książki autor przytacza Księgę Tobiasza, cytując bardzo obszerne fragmenty, a następnie komentując historię jej bohaterów, m.in. interpretując postać Sary jako duszy młodego Tobiasza²:

Gdyby przeczytać tę historię symbolicznie, to Sara jest duszą Tobiasza. Ta historia jest więc nie tyle obrazem chłopaka poszukującego dziewczyny lub mężczyzny poszukującego żony, ale to obraz człowieka szukającego własnej duszy, która nie ma imienia. [...] Historia z Księgi Tobiasza to więc nie tyle opowieść o relacjach, związkach i małżeństwach, ale o każdym z nas, który powinien opuścić dom, by [...] znaleźć swoją duszę (Szustak, 2019, s. 91).

O. Adam Szustak odwołuje się także pokrótce do biblijnej symboliki *duszy*:

Żyd, gdy słyszy ‘serce’, to myśli o duszy. W Starym Testamencie wewnętrze człowieka, jego najgłębsza istota, określana jest mianem serca. Psalm 84 mówi: „Moje serce i ciało radośnie wołają do Boga żywego” (por. Ps 84, 3), co oznacza, że dusza i ciało wyrywają się do Boga. Dla Żyda serce to wewnętrze, jego dusza, coś najgłębszego, co posiada (Szustak, 2019, s. 86).

Jednak pisząc o *duszy* w drugiej, poradnikowej części książki, autor nie nawiązuje już bezpośrednio do Księgi Tobiasza, która stanowi dla niego jedynie punkt wyjścia.

W poniższej analizę sposobów językowego opisu duszy w dydaktycznym tekście o. Adama Szustaka omówię metafory duszy pojawiające się w tekście *Wielkiej ryby...*, by móc ustalić, czy integrują się one w jedną, spójną całość. Jeśli takie łączne odczytanie można uznać za spójne, będzie to oznaczać, że zidentyfikowaną całość można traktować jako amalgamat (a nawet: megaamalgamat).

² W chrześcijańskiej tradycji wschodniej to Tobiasz był symbolem duszy, zaś w zachodniej – figurą Chrystusa, a Sara – symbolem narodów oczekujących na przyjście Chrystusa lub też Kościół powstały wśród pogan. Interpretacja o. Adama Szustaka jest zatem indywidualna (Bardski, 2009).

W poniższej części tej sekcji wymienię i przeanalizuję wszystkie konceptualizacje składające się na ujęcie konceptu DUSZY³ w badanym tekście.

Teza wywodu o. Szustaka, którą czytelnik znajduje na tylnej okładce książki, brzmi: „Odkryj kształt swojej duszy. Zaczni robić to, do czego zostałeś stworzony”. Znaczy to, że odkrycie swojego, indywidualnego powołania – warunek szczęścia i spełnienia w życiu – ma polegać na (metaforycznym) *odkryciu kształtu* własnej duszy. Kryje się za tym sformułowaniem podwójna metafora: ODKRYWANIA oraz KSZTAŁTU. Przypisanie duszy kształtu sugeruje, że ma ona określoną formę, budowę, postać lub sylwetkę, co w tekście o. Szustaka zyskuje nawet bardziej uszczegółowiony obraz (jak pokaże dalsza analiza). Z kolei czasownik *odkrywać* niesie ze sobą implikację, że duszy nie trzeba kształtować, tak jak zaleca się, by kształtować np. swój charakter – dusza ma kształt od początku gotowy, dany człowiekowi. Jest więc ukrytym darem, czekającym tylko na odkrycie, skarbem do znalezienia. Podbudowuje to przesłanie czasownik *otrzymywać*:

Wszystko, co **otrzymaliśmy**⁴ jako **kształt** naszej duszy, jest po to, by zajaśniała w nas Jego chwałę, by objawił się w nas Boży blask. Nie chodzi więc, by wszyscy na nas patrzyli i zachwycali się, jacy niesamowici jesteśmy, ale by przez nasze działanie była widoczna Boża chwała. [...] nie chodzi o egoistyczne skoncentrowanie na sobie i myślenie tylko o własnych sprawach i samorealizacji. **Odkrycie kształtu** duszy nie polega na tym, że się sami realizujemy, ale znajdujemy to, do czego Pan Bóg nas wyznaczył (Szustak, 2019, s. 170).

Człowiek *otrzymuje*, *odkrywa*, czy też *znajduje* ów kształt w pierwszym etapie dorastania do dojrzałości; to jednak – jak uczy dominikanin – nie wystarcza do osiągnięcia pełni człowieczeństwa, a wraz z nią szczęścia:

Na świecie istnieje mnóstwo ludzi, którzy **odkryli kształt** swojej duszy i robią nie-wiarygodne rzeczy, być może nawet są bardzo znani, ale wcale nie jest to równoznaczne z tym, że są szczęśliwi. [...] Dlaczego? Ponieważ co prawda wykonali pierwszy krok, odkryli to, kim są, ale nie poszli dalej do drugiego kroku. Jeśli bowiem budujemy to, kim jesteśmy i co robimy, tylko na sobie, czyli zatrzymujemy się na pierwszym kroku, to całe działanie kończy się nieszczęściem. Nie wystarczy więc tylko **znać kształt** swojej duszy (Szustak, 2019, s. 141).

Ostrzegając czytelnika przed zmarnowaniem otrzymanego daru i pouczając go, że kolejnym zadaniem człowieka jest aktywne wykorzystanie go, o. Szustak rozwija wywód, rozbudowując jednocześnie metaforykę, co obrazują kolejne czasowniki. Wśród nich jest czynność, która ma być następstwem jego

³ Zgodnie z konwencją ustaloną w kognitywnej teorii metafory, nazwy pojęć (konceptualizacji) i metafory pojęciowe zapisywane są wielkimi literami. Konwencja ta jest też przyjęta w etnolingwistyce, w zapisie konceptów.

⁴ We wszystkich cytatach zaznaczenia pogrubioną czcionką pochodzą od autorki niniejszego tekstu i służą graficzнемu wyróżnieniu analizowanych językowych uszczegółowień (realizacji) danej metafory pojęciowej – A.G.

znalezienia: „Nie chodzi o to, jak zrobić, byśmy byli szczęśliwi, tylko o to, jak **zrealizować kształt** swojej duszy, by [...] ludzie widzieli nasze dobre uczynki i by chwalili Ojca, który jest w niebie” (Szustak 2019, s. 148). Kształt należy *zrealizować*, tak jak np. czek, plan, lub marzenia. Z drugiej strony, trwonienie tego cennego talentu, czyli poświęcanie się na siłę dla sprawy, która jest niezgodna z kształtem czyjeś własnej duszy, dominikanin wyraża metaforycznie jako „[...] zużywanie swojej woli na rzeczy dla tego kogoś nieistotne, **odciągającego od kształtu** jego duszy” (Szustak, 2019, s. 169).

Kolejne metaforyczne obrazy duszy oparte na kategoriach powiązanych z pojęciem KSZTAŁTU to PRZESTRZEŃ, POZIOM, GŁĘBOKOŚĆ i WYMIAR. Nie można też pomijać towarzyszących im czasowników. W następujących stwierdzeniach:

Prawda i dusza to zatem dwie **przestrzenie, na których trzeba działać** (Szustak, 2019, s. 86);

Po tym, jak Adam bezskutecznie próbował ponazywać zwierzęta, Pan Bóg stwierdził, że człowiek potrzebuje jeszcze jednego **poziomu w sobie**, ponieważ z tym, co do tej pory posiada, nie potrafi dobrze i twórczo **funkcjonować** w świecie (Szustak, 2019, s. 105);

Jak więc **zlokalizować** swoją duszę? Z **lokalizacją innych poziomów** nie mamy problemów, szybko potrafimy je w sobie nazwać i pokazać (Szustak, 2019, s. 91)⁵

użyte zostały czasowniki wyrażające aktywne działanie człowieka (jako przeciwieństwo bierności), tym samym wspierają one kluczowy obraz ODKRYWANIA KSZTAŁTU swojej duszy.

Skoro pojawia się PRZESTRZEŃ i WYMIAR, to w konsekwencji rację bytu w tej złożonej metaforze ma także GŁĘBOKOŚĆ, jak w cytacie: „Dlaczego tak ważne jest odnalezienie w sobie duszy? Bo ona jest **najgłębszym wymiarem naszej tożsamości**” (Szustak, 2019, s. 108). Z pojęciem GŁĘBOKOŚCI wiąże się też czasownik *wydobywać*: „Na tym polega brak chciwości w działaniu **wydobywającym** duszę” (Szustak, 2019, s. 182).

Innym aspektem takiego obrazu duszy jest STRUKTURA: „Otóż, każdy z nas ma w sobie wpisaną pewną **strukturę** swojej duszy. Ona odróżnia nas od wszystkich innych ludzi żyjących wokół nas” – a nawet „wplywa na naszą fizjoniemię i powoduje, że różnimy się wyglądem od siebie nawzajem” (Szustak, 2019, s. 110). Dusza to zatem swego rodzaju „duchowy genotyp” istoty ludzkiej; w tym opisie o. Szustak scala oba podstawowe znaczenia słowa *dusza* (które przywołyano powyżej we *Wstępie*) i „dwoistość” duszy, o której pisze Grzegorczykowa.

Kolejny cytat nie tylko wzbogaca konceptualizację duszy jako KSZTAŁTU o szczegóły, ale jednocześnie nawiązuje bezpośrednio do Biblii. Odwołuje się do aktu stworzenia niewiasty w Księdze Rodzaju (2,21–23; w innym miejscu

⁵ Pozostałe poziomy to: materia, intelekt i życie (tj. bycie żywą istotą).

o. Szustak wyjaśnia: „Ojcowie Kościoła tłumaczą, że Ewa oznacza tu symbolicznie duszę, czyli naszą najgłębszą część, która trochę jest z nas, ale w większości wzięła się z rzeczywistości Boga” (Szustak, 2019, s. 106) oraz do postaci Sary w Księdze Tobiasza (jak wspomniano powyżej, postać Sary o. Szustak interpretuje jako duszę młodego Tobiasza):

Koniecznie musimy więc znaleźć w nas zupełnie odrębnie **ukształtowaną, ociosaną** duszę, która **mówią**: ‘To ja. To jest kość z mojej kości, ciało z mojego ciała. To jest moja Sara, tak mam na imię.’ [...] Chodzi o zobaczenie, jakie predyspozycje mamy od Pana Boga w swojej duszy, co nam sprawia radość i szczęście. Warto w tym szukaniu być inteligentnym, by zbyt prosto nie wyciągać wniosków. Tylko tak znajdziemy **kierunki i tendencje** naszej duszy (Szustak, 2019, s. 138).

Powyższy fragment zestawia ze sobą kilka konceptualizacji duszy. Słowo *ociosany* (definiowane w *Słowniku języka polskiego PWN* jako mające dwa znaczenia: „ciosając, obrobić lub wygładzić ze wszystkich stron kamień lub drewno” i „spowodować, że ktoś nabiera oglady”) przypisuje dany byt określany tym słowem do kategorii **TWARDYCH PRZEDMIOTÓW**, do kształtowania których potrzeba wysiłku oraz ostrych narzędzi. Jednocześnie ta sama dusza jest **POJEMNIKIEM** na predyspozycje, na co wskazuje obecny w cytowanym fragmencie przyimek *w*: „mamy... w swojej duszy...”), uszczegółowiający relację zawierania się. Ponadto ten twardy przedmiot/pojemnik/osoba posiada *kierunki* oraz *tendencje*, co można przypisać do ujęcia duszy jako **PROCESU**. Jednocześnie dusza jest **ŻYWĄ ISTOTĄ – OSOBĄ**, ponieważ **mówią** (dokonano tu zatem personifikacji); ponadto cytat nawiązuje do biblijnej postaci Sary.

Konceptualizacja duszy jako **OSOBY** pojawia się także w kilku innych miejscach tekstu o. Szustaka. Obraz ten zawiera cytat odnoszący się do młodego Tobiasza i do Sary, którą przywiózł do domu rodzinnego uratowawszy od nękającego ją demona: „Bo gdy Tobiasz wrócił do domu rodzinnego z **uzdrawioną** duszą, mógl śmiało stanąć przed swoim ojcem [...]” (Szustak, 2019, s. 91). Dusza jako **OSOBA** posiada też rysy: „W szukaniu **rysów** naszej duszy nie chodzi o łopatologiczne myślenie typu: ‘Lubiłem rąbać drewno, więc będę drwalem’. Nie, to jest **bzdura**” (Szustak, 2019, s. 134); „[...] znużenie spowodowane bardzo długim działaniem w tym, co się odkryło jako **rys** swojej duszy” (Szustak, 2019, s. 184).

26.4. Podsumowanie

Wnioski dotyczące wizerunku duszy jako kluczowego motywu książki *Wielka ryba...* nie mogą się obejść bez wzięcia pod uwagę dydaktycznego celu komunikacyjnego całej książki opartego na wartościach religijnych, i dopiero w takich ramach uwzględnienia metaforyki duszy jako tworzywa jej językowego obrazu. Jest on metaforyczny z koniecznością, jako że odnosi się do

rzeczywistości niematerialnej i niewidzialnej, a więc opisywalnej tylko za pomocą przenośni. Metafora może być właściwie odczytana „w swoim środowisku”, czyli na tle językowego obrazu świata właściwego danemu tekstowi, powstałego w danym języku, jako zapis intencji autora, na tle innych tekstów i odniesień kulturowych, które ten tekst przywołuje. W kontekście religijnym sytuuje książkę *Wielka ryba...* intertekstualny wymiar nauk o. Adama Szustaka (Biblia, głównie Księga Tobiasza – tekst również dydaktyczny), mimo deklaracji samego autora o tym, że jest to tylko punkt wyjścia, i mimo układu treści, która w swej poradnikowej, praktycznej części wydaje się nie korzystać z historii Tobiasza i Sary. *Wielka ryba...* (i ukazany w niej obraz duszy) wspiera się nie tylko na tych odwołaniach, ale na doświadczeniu i powołaniu jej autora – chrześcijańskiego mnicha, księdza, kaznodziei.

Budowana m.in. przez metaforykę spójność tekstu rozumiana jako jego „zanurzenie” w językowym obrazie świata „tkwi nie w samych tekstach, ale w umysłach ludzi (w zdolnościach poznawczych) i ich wiedzy o świecie” (Gicala, 2018, s. 43). W badanym przypadku budowana jest w oparciu o powszechną wiedzę o przestrzenności świata, czyli o możliwym powiązaniu między KSZTAŁTEM, PRZESTRZENIĄ, POZIOMEM, WYMIAREM i GŁĘBOKOŚCIĄ. Kategorie te autor badanej tu książki o duszy pomysłowo nałożył na (bardziej tradycyjny, a dużo mniej prominentny w tym tekście) wizerunek duszy jako OSOBY i „zoperacyjonalizował” nadając mu aktywny charakter przy pomocy czasowników odnoszących się do działania. Skonstruował tym samym językowy obraz duszy, który jest złożony w sposób pozornie sprzeczny (jako zarazem obraz OSOBY, mający zakorzenienie w Biblii – i jako cenny PRZEDMIOT o rozbudowanych właściwościach) i w sposób dynamiczny (wielokrotnie powtarzany i różnie uszczegóławiany w książce). Można zatem zaklasyfikować ten obraz jako metaforyczny megaamalgamat. Tą „wielokrotną” metaforą, czyli megaamalgamatem, autor skutecznie – sądząc po popularności jego tekstów mówionych i pisanych – operuje w służbie przekazywania nauki Kościoła katolickiego w dzisiejszych trudnych czasach, wobec wymagających odbiorców.

Bibliografia

Bardski, K. (2009). Księga Tobiasza w interpretacji chrześcijańskiej. *Collectanea Theologica*, 79(4), 47–58.

Bartmiński, J. (2007a). O pojęciu językowego obrazu świata. W *Językowe podstawy obrazu świata* (2. wyd., ss. 11–21). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Bartmiński, J. (2007b). Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata. W J. Bartmiński, *Językowe podstawy obrazu świata* (2. wyd., ss. 76–88). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Bartmiński, J., & Niebrzegowska-Bartmińska, S. (2009). *Tekstologia*. Wydawnictwo Naukowe PWN.

Bartmiński, J., & Tokarski, R. (2007). Językowy obraz świata a spójność tekstu. W J. Bartmiński, *Językowe podstawy obrazu świata* (2. wyd., ss. 59–75). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. (Przedruk z: *Teoria tekstu: Zbiór studiów: Materiały na konferencję*, Warszawa, październik 1983, ss. 65–81, T. Dobrzańska, Red., 1986, Zakład Narodowy im. Ossolińskich).

Bilska, M. (2016, luty 1). Wielki Szu. *Tygodnik Powszechny*. <https://www.tygodnikpowszechny.pl/wielki-szu-32206>

Drabik, L., Kubiak-Sokół, A., Sobol, E., & Wiśniakowska, L. (Oprac.). (2011). *Slownik jzyka polskiego PWN*. Wydawnictwo Naukowe PWN.

Evans, V. (2009). *Leksykon jzykoznawstwa kognitywnego* (M. Buchta i in., Tłum.). Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.

Fauconnier, G., & Turner, M. (2002). *The way we think: Conceptual blending and the mind's hidden complexities*. Basic Books.

Filar, D. (2016). Doświadczenie duszy – doświadczenie ciała: O dwóch znaczeniach leksemu *dusza* we współczesnej polszczyźnie. W E. Masłowska & D. Pazio-Włazłowska (Red.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: T. 1. Dusza w oczach świata* (ss. 155–178). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

Gicala, A. (2018). *Przekładanie obrazu świata: Językowy obraz świata w przekładzie artystycznym*. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.

Grzegorczykowa, R. (2016). Judeochrześcijańskie pojęcie duszy w świetle faktów językowych. W E. Masłowska & D. Pazio-Włazłowska (Red.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: T. 1. Dusza w oczach świata* (ss. 127–136). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

Jankowski, A. OSB. (Red.). (2014). Księga Tobiasza: Wstęp. W *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (S. Grzybek, Tłum.; 5. wyd., s. 448). Wydawnictwo Pallottinum.

Kövecses, Z. (2010). *Metaphor: A practical introduction* (2. wyd.). Oxford University Press.

Lakoff, G., & Johnson, M. (1988). *Metafory w naszym życiu* (T. P. Krzeszowski, Tłum.). Państwowy Instytut Wydawniczy.

Masłowska, E., & Pazio-Włazłowska, D. (Red.). (2016). *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: T. 1. Dusza w oczach świata*. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

osiół. (2020, grudzień 31). *Taka trochę poradnikowa w stylu amerykańskim (moje wrażenie), ale koniec końców pozytyczna* [Komentarz do posta „Wielka Ryba: Droga do odpowiedzialności: Lekcje Sary i Tobiasza | Adam Szustak”]. Lubimyczytać.pl. <https://lubimyczytac.pl/ksiazka/wielka-ryba-droga-do-odpowiedzialnosci-lekcje-sary-i-tobiasza/opinia/62431403>

Szustak, A. (2019). *Wielka ryba: Droga do odpowiedzialności: Lekcje Sary i Tobiasza*. RTCK.

Wysoczański, W. (2016). Wyrazy „dusza” i „ciało”: Kolokacyjność słów i kontekstowa aktualizacja znaczenia DUSZA. W E. Małowska & D. Pazio-Włazłowska (Red.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: T. 1. Dusza w oczach świata* (ss. 137–154). Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk; Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

Zofia. (2021, styczeń 14). *Przeczytałam tę książkę w dwa wieczory z ciepłą herbatą, termoforem, na materacu z psem na kolanach* [Komentarz do posta „Wielka Ryba: Droga do odpowiedzialności: Lekcje Sary i Tobiasza | Adam Szustak”]. Lubimyczytać.pl. <https://lubimyczytac.pl/ksiazka/wielka-ryba-droga-do-odpowiedzialnosci-lekcje-sary-i-tobiasza/opinia/62813915>

Creative Images of the Soul in Contemporary Religious Narrative – A Text by Father Adam Szustak OP

Summary

We cannot see the soul with our bodily eyes, and we cannot speak about what is intangible without resorting to metaphors. The spoken and written texts of the Polish Dominican Father Adam Szustak, now immensely popular among young Catholics (and not only), are an excellent example of the creation of often unique metaphors, among them images of the soul. This study looks at these creative images of the soul with the support of analytical tools offered by ethnolinguistics (the concept of linguistic worldview) and cognitive linguistics (the theories of metaphor and blending). These tools enable an analysis of creative images of the soul as extensions of meanings already established in language and culture. The research material includes Father Adam Szustak's book *Wielka ryba...* [A Large Fish...], published in 2019.

Keywords: soul, linguistic worldview, metaphor, blend, megablend

Rozdział 27

Życie duszy w Woli Bożej – na podstawie pism sługi Bożej Luizy Piccarrety

Irena Mytnik

Uniwersytet Warszawski, Warszawa

ORCID: 0000-0002-9748-3314

e-mail: iwmytnik@uw.edu.pl

Streszczenie

Przedmiotem rozważań są pouczenia Jezusa i Maryi dotyczące życia w Woli Bożej, objawione słudze Bożej Luizie Piccarrecie (1865–1947). Ta włoska mistyczka słyszała w swoim sercu głos Jezusa i doświadczała cierpienia Jego Męki, przez 64 lata była sparaliżowana, a jej jedynym pokarmem stała się Eucharystia i Wola Ojca. Jezus nazywał ją „Małą Córcezką Woli Bożej”, nauczycielką, której misją jest zapoczątkowanie na ziemi Królestwa Woli Bożej. Artykuł wprowadza w rozumienie zawartej w pismach Luizy nauki Jezusa o życiu w Woli Bożej, które bywa utożsamiane z wypełnianiem Woli Boga, a które w swej istocie jest wyrzeczeniem się własnej woli, nawet w rzeczach świętych. Jest ono zgodą na to, by Bóg sam kierował naszymi myślami i czynami, wypełniając w nas swoją Wolę, przyjęciem jej za własną, swobodnym dysponowaniem Jego Wolą i życiem w jedności z nią. Życie w Woli Bożej – jak pisze Luiza – jest powrotem do życia przed grzechem pierworodnym, do ładu i celu, w jakim zostaliśmy stworzeni, do miłości i dziękczyznienia swoim życiem, na wzór pierwszych rodziców. Jest ono największym darem, którym Bóg chce ponownie obdarzyć ludzi.

Słowa kluczowe: Luiza Piccarreta, Wola Boża, droga duchowa, nauczanie Boga Ojca, Jezusa i Maryi

27.1. Wprowadzenie

W życiu duchowym każdego chrześcijanina ważne miejsce zajmuje zrozumienie Woli Bożej, która w Piśmie Świętym nazywana jest również *Wolą Ojca* i *Wolą Boga*. Jest ona nieodłącznym elementem istnienia: według niej żyjemy albo nie, zgodnie z nią podejmujemy decyzje bądź przeciwnie – nie wypełniamy jej w swoim życiu, kierując się własną wolą. Jest ona czymś pożądany i miłym Bogu, czymś, czego rozeznanie sprawiać może jednak trudność. Tak pisze o niej św. Paweł: „przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (Rz 12,1–2¹). Pomocą w otwarciu się na nią jest głos sumienia, będący głosem Boga w nas (KKK, 1776).

Obok pojęcia pełnienia Woli Bożej istnieje drugie, niekiedy z nim utożsamiane – życie w Woli Bożej. Poświęcimy mu niniejsze rozważania, opierając się na pouczeniach Boga Ojca, Jezusa i Maryi, objawionych śladze Bożej, Luizie Piccarrecie (1865–1947). Zostały one zawarte w dzienniku, będącym zapisem jej drogi duchowej i doświadczeń mistycznych. Dziennik liczy 36 tomów, którym sam Jezus nadał tytuł: *Królestwo mojej Bożej Woli pośród stworzeń – Księga Nieba – przywołanie stworzenia do porządku, na jego miejsce i do celu, do jakiego zostało stworzone przez Boga* (Sanguiao, 1992, s. 13). Tylko nieliczne zostały przetłumaczone na język polski i wydane drukiem (Piccarreta, 2019, 2020a, 2021), niektóre teksty dostępne są w postaci elektronicznej (Sanguiao, b.d.1). Luiza jest też autorką kilku późniejszych książek, napisanych z natchnienia Nieba, tj. *Godziny Męki Państkiej* (Piccarreta, 2020b; Sanguiao, 2019b), *Dziewica Maryja w Królestwie Woli Bożej* (Sanguiao, 2019a), *Rozważania i praktyki modlitewne* (Sanguiao, 1995) oraz *Krążenie duszy w Woli Bożej*.

Ta włoska mistyczka, tercjarka dominikańska, która słyszała w swoim sercu głos Jezusa i doświadczała cierpienia Jego Męki, przez 64 lata była sparaliżowana, a jej jedynym pokarmem stała się Eucharystia. Pragnieniem Luizy było przyjmowanie cierpień dla Chrystusa i dla zbawienia dusz. Jezus sam był jej przewodnikiem duchowym, udzielał nauk, kształtując w niej świętość Bożego Fiat. Nazywała Luizę „Małą Córcezką Woli Bożej”, nauczycielką, której misją miało być zapoczątkowanie na ziemi Królestwa Woli Bożej (Del Genio, 2019; Sanguiao, 1992, ss. 5–16; Sanguiao, 2014; Stanzione, 2019, ss. 5–95).

Dlaczego temat ten był tak ważny, że sam Bóg Ojciec, Jezus i Jego Matka przychodzili do wybranej duszy, by prowadzić ją, a przez nią także innych, do poznania, zrozumienia i przyjęcia daru życia w Woli Bożej? W pismach pozostawionych przez Luizę czytamy, że ów dar jest największym dobrem, jakie może zaistnieć na ziemi i w Niebie, największą łaską, którą Bóg chce ponownie obdarzyć człowieka, jest powrotem do życia przed grzechem pierworodnym,

¹ Wszystkie cytaty biblijne z *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, 2003.

do celu naszego stworzenia, tj. do miłości i dziękczynienia, na wzór pierwszych rodziców, do bycia synami – dziedzicami w domu Ojca, czerpiącymi ze skarbuca Jego dóbr.

Zaproszeniem do życia w Królestwie Woli Bożej są trzy apele: Boga Ojca, Maryi i Luizy Piccarrety, i od nich rozpoczniemy nasze rozważania o tej niezwykłej drodze duchowej.

27.2. Apel Ojca

W 1925 roku Luiza otrzymała poruszający apel Ojca Niebieskiego, który, w osobie Syna, Miłości Ukrzyżowanej, zaprasza do szczególnej więzi i relacji przez przyjęcie daru Woli Bożej (Sanguiao, 1992, ss. 27–29). Czytamy w nim:

Wiedziecie, że moja Miłość jest tak wielka, że zapomnę o waszym dotychczasowym życiu, o waszych grzechach i o całym waszym złu. Pogrzebię to w morzu mojej Miłości, tak aby wszystko się spaliło, a my rozpoczniemy wspólnie razem nowe życie, całe w mojej Woli. Któż będzie bez serca i Mnie odępnie lub wyrzuci za drzwi, i nie przyjmie moich odwiedzin, pełnych Ojcowskiej Miłości? A jeśli Mnie przyjmiecie, to pozostanę z wami jak Ojciec pośród swoich dzieci. [...] Och, jak bardzo za tym tęsknię, jak bardzo szlocham, aż do szaleństwa, aż do łez, ponieważ pragnę, ażeby moje drogie dzieci były razem ze mną i żyły moją własną Wolą! (Sanguiao, 1992, s. 27).

Bóg Ojciec szuka dzieci, które oddaliły się od źródła Miłości, by ofiarować im Siebie. Przychodzi z nauką będącą przewodnikiem do Nieba, przynoszącą każdemu, kto zechce ją przyjąć, moc, odwagę i świętość. Pragnie, by oddać Mu wszystko, co czyni nas nieszczęśliwymi: słabości, smutki, grzeszność i wolę. Składa obietnicę opieki Maryi, Matki i Królowej i zapewnia, że będzie przy każdym czytającym orędzia o Królestwie Woli Bożej z łaską zrozumienia, czym jest ów dar, i pragnienia życia Jego Wolą.

27.3. Apel Królowej Nieba

O Woli Bożej pouczała Luizę również Maryja. Jej apel był serdecznym zaproszeniem do życia razem z Nią w Królestwie Woli Bożej, a zarazem zaproszeniem do przyjęcia najcenniejszego dobra, którym Matka mogłaby obdarzyć swoje dziecko (Sanguiao, 2019a, ss. 5–7). Maryja kształtowała jej duchowość, ucząc życia, jakim ona sama żyła na ziemi. Niegdyś otrzymała od Boga misję uczestnictwa w dziele zstąpienia na ziemię Odwiecznego Słowa i Odkupienia jako ta, która nigdy nie uczyniła niczego z własnej woli, a teraz została wezwana do zadania przygotowania dzieci Królestwa Woli Bożej. Zapewniła, że ci, którzy

przyjmą jej naukę z miłością, będą wieść szczęśliwe życie u boku swej Niebieskiej Matki. Udzieliła Luizie następujących rad:

będziesz angażowała Niebo, słońce, stworzenie, moje własne życie i Życie mojego Syna, oraz wszystkie czyny świętych, aby w twoim imieniu upraszały Królestwo godnej uwielbienia Bożej Woli. Modlitwy te posiadają największą moc, ponieważ przywołują Boże działanie samo w sobie. Pod ich wpływem Bóg będzie się czuł rozbójony i zwyciężony przez stworzenie. Wzmocniona ową pomocą będziesz przyspieszała nadjeście Jego szczęśliwego Królestwa i wraz ze mną sprawisz, że Wola Boża będzie czyniona na ziemi, jak jest czyniona w Niebie, zgodnie z pragnieniem Bożego Mistrza (Sanguiao, 2019a, ss. 6–7).

27.4. Apel Luizy

Apel Luizy pochodzi z roku 1924 (Sanguiao, 1995, ss. 9–13). Jest on gorącym wezwaniem do przyjęcia największego daru miłości Boga, który w zamian prosi o wyrzeczenie się własnej woli, będącej powodem bólu i utraty nieszczęśliwych dusz. Czytamy w nim:

Och, jakże Jezus płacze i wzdycha nad waszym losem, a szlochając, prosi was, abyście pozwolili Jego Woli w was panować! Chce odmienić wasz los, chce, by chorzy ozdrowieli, by ubodzy się wzbogacili, by słabi stali się silni, by niestali nabrali stanowcości, a niewolnicy stali się królami. Nie pragnie wielkiej pokuty ani długich modlitw – chce tylko, aby panowała w was Jego Wola, a wasza nie ożyła już nigdy więcej (Sanguiao, 1995, s. 11).

Wola Boża jest, według Luizy, powrotem do życia w godności dziecka królewskiego, w harmonii z Bogiem. Człowiek utracił to wszystko przez postawienie na pierwszym miejscu swojej woli, jednak nie utracił bezpowrotnie. Ilekroć odmawiamy Ojcze Nasz Jezus, który był pierwszym proszącym Ojca o nadjeście Jego Królestwa i stanie się Jego Woli na ziemi i na Niebie, modli się razem z nami. Tej prośby Ojciec nigdy nie odrzuca, a człowiek nie powinien odmówić przyjęcia tak wielkiego daru.

27.5. Dar Woli Bożej – nauczanie Jezusa

W pismach Luizy niejednokrotnie przeczytamy, że Wola Boża jest ogromną łaską Ojca dla człowieka i największym dobrem, jest Sercem Boga, Jego istotą i nadprzyrodzonym życiem, siłą sprawczą Jego działania (Sanguiao, 1992, s. 18).

Życie w Woli Bożej to coś więcej niż powołanie do pełnienia Woli Ojca, to zaproszenie do przyjęcia daru łaski nadprzyrodzonego życia Boga, która czyni człowieka podobnym do swego Stwórcy. Połączenie woli człowieka z Wolą Boga

jest drogą powrotu do życia utraconego przez grzech pierworodny, którego celem była komunia dziecka z Ojcem, życie ich woli w takiej miłości i zespoleniu, by nie można było odróżnić jednej od drugiej, na wzór Chrystusa, którego Wole Boska i ludzka Wole żyły w jedności. Łaska Boża przywraca człowiekowi pierwotną godność, utracone przez grzech podobieństwo Boże, i dobra, które odrzucił. Podczas gdy pełnienie Woli Bożej zawiera w sobie relację Pana i sługi, wykonującego Jego polecenia, życie w Woli Bożej jest życiem syna, który posiada tylko Wolę Ojca, zdobył się na największe poświęcenie, tj. wyrzeczenie się własnej woli, ogolocenie ze wszystkiego, co go stanowi. Jest przyjęciem Woli Ojca na własność i życiem w jedności z nią, a także udziałem we wszystkich Jego dobrach. W tym zawierał się cel stworzenia człowieka.

Pan Jezus powiedział do Luizy, że życie w Jego Woli ma dla Niego największe znaczenie, oznacza przywrócenie Mu radości celu stworzenia człowieka i usunięcie goryczy spowodowanej przez jego grzech.

Oznacza ciągłą wymianę woli ludzkiej i Bożej. Dusza, obawiając się swojej, żyje moją, i moja Wola napełnia ją radością, miłością i nieskończonymi dobrami. Och, jak bardzo czuję się szczęśliwy, kiedy mogę dać owej duszy to, czego pragnę, ponieważ moja Wola jest tak rozległa, że może pomieścić w sobie wszystko, a więc dusza, która Ją posiada może przyjąć wszystko. Toteż między Mną a duszą nie ma już więcej podziałów, ale stabilna jedność w działaniu, w myśleniu i w miłowaniu, ponieważ moja Wola zastępuje ją we wszystkim. Żyjemy więc w doskonalej zgodzie i we wspólnocie dóbr (Sanguiao, 1992, s. 36).

Jezus pragnie takiego zespolenia z Nim, by mógł czuć swoją Wolę w woli człowieka i jego serce bijące tą samą miłością i bólem. Wychodzi mu naprzeciw, łącząc się z wolą człowieka i stając się życiem wszystkich jego działań.

Tak więc, jego bicie serca, słowo, myśl, ruch, oddech stają się biciem serca, słowem, myślą, ruchem, oddechem Boga żyjącego w stworzeniu. Ukrywa ono w sobie Niebo i ziemię, i ludzkie cechy są ledwo w nim widoczne. Większej łaski i wspanialszego cudu oraz świętości bardziej heroicznej nie mógłbym ci dać niż ta, która jest Mój FIAT (Sanguiao, b.d.2).

Miłość bowiem pragnie miłości człowieka i jedności jego woli ze Swoją, na wzór Trójcy Świętej.

W dalszej części nauczania Jezusa czytamy, że świat stoi u progu nowej ery, ery miłości i trzeciego Fiat, będącego powrotem do pełnienia Woli Bożej. Będzie to czas wyłania na świat w cudowny sposób Bożej Miłości, a zarazem radości z wolności w przyjęciu dóbr, które Bóg ma dla człowieka: Jego miłości, piękna i mocy, a także odwzajemnienia i zadośćuczynienia (Sanguiao, 1992, ss. 34–36).

27.6. Dar Woli Bożej – nauczanie Maryi

Również Maryja była nauczycielką Luizy. Wielokrotnie opowiadała jej o swoim życiu, w którym działały w doskonałej jedności dwie wole: Jej własna i Boża. Na przykładzie godów małżeńskich w Kanie Galilejskiej przekazała ważną prawdę o tym, że, aby być wolnym od wszelkiego zła, posiadać to, co niezbędne do życia, a nade wszystko, by otrzymać dar świętości, należy czynić Wolę jej Syna, wszystko, czego On pragnie. Jeśli tak się nie dzieje, nasza modlitwa staje się bezowocna. Słudzy weselni napełnili stągwie wodą i zanieśli je do stołu, czyniąc dokładnie to, co Jezus im powiedział. Owocem posłuszeństwa był cud przemiany wody w wyborne wino. Jezus bowiem obficie błogosławi tym, którzy słuchają Jego Słowa i wypełniają je, a pośredniczką Jego łask i cudów jest Maryja, której Syn niczego nie odmawia (Sanguiao, 2019a, ss. 116–117).

Na weselu w Kanie Galilejskiej Maryja prosiła, by rodzina stała się symbolem Miłości Trójcy Przenajświętszej, by w niej, a przez nią również w świecie, mogło się urzeczywistnić Królestwo Woli Bożej, życie spełnione, szczęśliwe, w harmonii z Bogiem. Maryja pouczała także o przyjmowaniu cierpień z heroiczną miłością, pozwalając, by zakrólowała w nich Wola Boża, by stały się one monetą o nieskończonej wartości, którą można spłacić winy i wydobyć się z więzienia ludzkiej woli (Sanguiao, 2019a, s. 110). Taką monetą jest także czynienie wszystkiego z Jezusem i dla Niego oraz wzywanie Jego Imienia (Mytnik, 2019). Temu Imieniu mieszkających Nieba oddają cześć i chwałę, a Piekło przed Nim drży.

Gdy zobaczysz, że twoja słaba i chwiejna wola nie jest stała w czynieniu Woli Bożej, to Imię Jezusa pozwoli się jej odrodzić w Bożym Fiat. Gdy będziesz przygnębiona, wołaj „Jezu”, gdy pracujesz, wołaj „Jezu”, gdy śpisz, wołaj „Jezu”. Gdy się obudzisz, niech twoim pierwszym słowem będzie słowo „Jezus”. Wzywaj Go nieustannie. To imię zawiera morza łask, ale On ich udziela temu, kto Go wzywa i miłuje (Sanguiao, 2019a, s. 103).

Wola Boża mieszkająca w duszy czyni ją – jak czytamy – pełną mocy, zdolną do zniesienia każdego trudu i bólu, a jednocześnie zdolną do poświęceń, czującą potrzebę niesienia Jezusa każdemu. Maryja zapewnia Luizę, że jeśli wszyscy będą czynić tylko Bożą Wolę i będzie w Niej żyć, to Ona sama złoży w jej duszy wszystkie dobra Jezusa. Obiecuje stanąć na jej straży jako prawdziwa mama, aby Jego życie mogło w niej wzrastać i uczynić Królestwo Woli Bożej (Sanguiao, 2019a, ss. 12, 75).

Maryja od chwili swego poczęcia, które było wolne od zmazy grzechu pierworodnego, została napełniona Bożą łaską i ukształtowana przez Wolę Bożą. Bóg Ojciec obdarzył ją darem mocy, Jezus darem mądrości, a Duch Święty miłością. Swoją ludzką wolę znała tylko po to, by ofiarować ją Bogu, oddając Mu cześć i chwałę. Odwzajemniała miłość Trzech Osób Boskich, a one nieustannie przyzadabiały jej duszę kolejnymi darami (Sanguiao, 2019a, ss. 9–12). Maryja skierowała do Luizy takie słowa:

otrzymałam porywającą moc zniewolenia swojego Stwórcy. A On rzeczywiście pozwalał się zniewalać, i to tak bardzo, że pomiędzy Mną a Bogiem panowało zawsze święto, nie odmawialiśmy sobie niczego. [...] Ale czy wiesz, kto Mnie ożywiał tą zniewalającą mocą? Wola Boża, która we Mnie władała jako życie. [...] Dlatego też siła Najwyższej Istoty była również i moją (Sanguiao, 2019a, s. 11).

Za swoją wierność Woli Bożej Maryja otrzymała znacznie więcej: wszystkie Boże dobra, Niebo, ziemię i samego Boga, którego Wolę posiadała, Jego dobroć, miłość, piękno, moc i świętość (Sanguiao, 2019a, s. 21).

Pouczenia te wypływały z pragnienia Matki, by jej dzieci były wypełnione tymi samymi zdrojami łask, co ona. Powtarzała, że warunkiem jest wyrzeczenie się własnej woli i przyjęcie Woli Bożej, by to ona stała się źródłem życia duszy, a wtedy Trójca Najświętsza będzie mogła zalewać ją swoimi darami mocy, mądrości i miłości, uksztalتوwać w niej Niebo i obdarzyć wolnością od siebie samej. Mówiła, by poświęcać siebie Bogu w każdym swoim czynie, nie pozwalając na życie własnej woli, że jest to ofiara nad ofiarami, najczystsza miłość, wypływająca wprost z Woli Bożej (Sanguiao, 2019a, ss. 12, 19, 25). Czy znajdą się podobne dusze, otwarte na to zaproszenie, gotowe na ogłoszenie z własnych dóbr i odrzucenie swojej woli, na wszystko, co Bóg zechce z nimi uczynić? Bo – jak powiedział Jezus – dusza żyjąca w Jego Woli „nie posiada nic własnego, wszystko, co ma należy do Boga” (Sanguiao, b.d.3).

27.7. Modlitwa w Woli Bożej

Życie i duchowość mistyków to swoista szkoła modlitwy i podążania drogą świętości (Mytnik, 2016, 2018, 2020). Również pisma, które pozostawiła po sobie Luiza Piccarreta przybliżają istotę bycia z Bogiem w jedności, uczą modlitwy sercem, słowem i codziennością, nieustannego wzywania Woli Bożej do wszystkiego, co czynimy, i wyrzekania się siebie. Sam Jezus wielokrotnie pouczał o tym Luizę:

Módl się w mojej Woli i przynieś przed Boży Majestat w swoich myślach, myśli wszystkich, w swoich oczach, spojrzenia wszystkich, w swoich słowach, ruchach, uczuciach i pragnieniach, wszystko to, co należy do twoich braci, aby za nich odpłacić i wybłągać dla nich Światło, Łaskę i Miłość. W mojej Woli znajdziesz się we Mnie i we wszystkich, będziesz żyła Moim Życiem, będziesz modliła się ze Mną, a Bóg Ojciec będzie szczęśliwy i całe Niebo powie: ‘Kto przywołuje nas z ziemi? Kto pragnie zawiązać w sobie tę Świętą Wolę, obejmując nas wszystkich razem?’ Jakże wiele dobrego może uzyskać ziemia, sprawiając, że Niebo zstępę na ziemię! (Sanguiao, 1995, s. 21).

W modlitwie Wolą Bożą uczestniczy cały stworzony świat, wielbiąc, adorując, wysławiając Boga w Trójcy Jedynej, zanosząc dziękczynienie i zadośćuczynienie. To już nie jest modlitwa jednej duszy, dwóch czy trzech, ale całego stworzenia zespolonego w miłości ze swoim Stwórcą, jest to modlitwa samego Boga w nim, której Ojciec, będący sam Świętą Wolą, odrzucić nie może, modlitwa, która Go uszczęśliwia i sprowadza Niebo na ziemię.

Gdy pewnego dnia, po przyjęciu Komunii Świętej, Luiza wyznała Jezusowi swoją miłość, On skierował do niej takie słowa:

Córko moja, pragniesz Mnie naprawdę miłość? Powiedz: 'Jezu, kocham Cię Twoją własną Wolą'. A ponieważ Moja Wola wypełnia Niebo i ziemię, to Twoja miłość otoczy Mnie wszędzie, a twoje 'Kocham Cię' będzie rozbrzmiewało tam wysoko w Niebiosach, a nawet w głębi otchłani. Tak więc, gdy chcesz powiedzieć 'Wielbię Cię, błogosławię Cię, wychwalam Cię, dziękuję Ci', powiesz to w zjednoczeniu z Moją Wolą, a wypełnisz Niebo i ziemię adoracją, błogosławieństwem, chwałą i dziękczynieniem w Mojej Woli. Są to rzeczy proste, łatwe i ogromne (Sanguao, 1995, s. 22).

Innym razem pouczał, że osoba, która modli się, pracuje czy cierpi w Woli Bożej nie musi wypowiadać własnych intencji, bo wtedy On sam rozporządza tym wszystkim według własnego uznania, przyjmując jako dar miłości, uwiebienia czy zadośćuczynienia. Dawał jej poznać i zrozumieć, że Wola Boża sama ogarnia tą modlitwą stworzenia na ziemi, w czyścu i w Niebie, niejako kładąc na nich swe znamię i obdarzając jej owocami: miłością, radością i szczęściem.

Jezus powierzył Luizie swoje własne modlitwy, czyli Godziny Męki Pańskiej, będące doskonałym zadośćuczynieniem i miłością, które wyszły ze źródła Jego Serca (Sanguao, 2019a). Przypisał do nich wiele łask, obiecując dać duszę za każde przeczytane w Jego Woli słowo i czynić wszelkie dobro, jakiego zaprzagnie.

W nauce modlitwy pomagała Luizie również Maryja. Mówiła, że modlitwa najpotężniejszą, najbardziej poruszającą Serce jej Syna jest taka, gdy dusza przyobleka się we wszystko co On uczynił i czego doświadczył, bo wszystko to złożył jej w darze.

Dlatego też, moje dziecko, włóż na swoja głowę koronę cierniową Jezusa. Zakropią swoje oczy kroplami Jego łez. Nasyć swój język Jego goryczą. Oblecz swą duszę w jego krew. Przystrój się w Jego Rany. Przebij swe ręce i stopy Jego gwoździami i jako drugi Chrystus stań wobec Jego Boskiego Majestatu. To niezwykłe widowisko wzruszy Go tak, że nie będzie wiedział jak odmówić czegokolwiek duszy ubranej w Jego własny strój. Och, jakże mało stworzenia wiedzą jak używać darów, które im dał mój Syn! Takie były Moje modlitwy, jakimi modliłam się na ziemi i jakimi modlę się w Niebie (Sanguao, 1995, ss. 23–24).

27.8. Uwagi końcowe

Nauczanie o życiu w Woli Bożej zostało przekazane przez Jezusa dopiero za pośrednictwem Luizy. Jest ono – jak Sam powiedział – dopełnieniem nauk, które głosił. Po Maryi to ją, jako pierwszą w historii Kościoła, powołał do poznania i przyjęcia tego największego daru Boga i przekazania go światu, przyczynienia się swoim życiem do nadejścia na ziemię Królestwa Woli Bożej, o które Kościół modli się w Modlitwie Pańskiej.

Życie w Woli Bożej oznacza powrót do życia sprzed grzechu pierworodnego, czyli w tym, co stanowi o istocie Trójcy Świętej, w relacji doskonałej miłości i jedności, do czego prowadzi ogołocenie z siebie i z własnych dóbr, oznacza życie tylko jedną wolą, będącą zespołem własnej woli z Wolą Ojca, który staje się siłą wszystkich działań człowieka, oznacza również przyjęcie w darze wszystkiego, co należy do Niego, w miłości, wdzięczności i uwielbieniu. Jest to postawa niesienia otrzymanych darów innym razem z Jezusem, łączenia ich czynów z Bożym Fiat i powierzanie Bogu, by przemieniał je w Wolę Bożą, zaniesienie w ich imieniu modlitwy zadośćuczynienia, dziękczenia i błogosławieństwa. Jednak, by tak mogło się stać, dusza musi tego szczerze zapragnąć i pozwolić Mu, by stał się jej rzeczywistym Ojcem i Królem wszystkiego, co posiada, co ją stanowi i co jest jej udziałem, by to On wypełniał Sobią jestestwo duszy i całą jej życiową przestrzeń. Powinna kroczyć tą drogą z Maryją i nieustannie przywoływać Wolę Bożą, jednocożąc się z Nią we wszystkim, rozpływając się w niej, odnajdując Boga i cały stworzony świat, przynosić w darze dobre czyny, oddając Bogu cześć i chwałę oraz upadki dusz, wynagradzając Jego Sercu mocą Woli Bożej, tak jak czynił to Jezus, gdy chodził po ziemi.

Bibliografia

Del Genio, M. R. (2019). *Słońce mojej woli: Luiza Piccarreta: Zwykłe-niezwykłe życie włoskiej mistyczki* (A. Gogolin, Tłum.). Esprit.

Katechizm Kościoła Katolickiego [KKK]. (1994). Pallottinum.

Mytnik, I. (2016). Przymioty duszy w duchowości Sacré Coeur: Na przykładzie św. Magdaleny Zofii Barat. W M. Kapełuś, E. Małowska, & D. Pazio-Włazłowska (Red.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: T. 2. Świat oczyma duszy* (ss. 259–273). Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk; Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

Mytnik, I. (2018). Droga miłości w duchowości Sacré Coeur – na przykładzie Oreddzia Jezusowego przekazanego s. Józefie Menéndez. W J. Jurewicz, E. Małowska, & D. Pazio-Włazłowska (Red.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy*

w perspektywie międzykulturowej: T. 3. *Aksjosfera duszy – dusza w aksjosferze* (ss. 713–724). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Fundacja Slawistyczna

Mytnik, I. (2019). Modlitwa Jezusowa jako dziedzictwo duchowe Polaków i Ukraińców. *Studia Ucrainica Varsoviensia*, 7, 97–108. <https://doi.org/10.5604/01.3001.0013.6015>

Mytnik, I. (2020). The Way of Love in the spirituality of Sacré Coeur and the example of the message of Jesus passed to sister Josefa Menéndez (E. Nerć-Sportniak, Tłum.). W J. Jurewicz, E. Maślowska & D. Pazio-Włazłowska (Red.), *The soul in the axiosphere from an intercultural perspective* (T. 2, ss. 90–101). Cambridge Scholars Publishing.

Piccarreta, L. (2019). *Księga z Nieba: Bądź Wola Twoja: Dziennik mistyczny* (Ks. M. Stebart COr, Tłum.; T. 1). Wydawnictwo AA.

Piccarreta, L. (2020a). *Księga z Nieba: Bądź Wola Twoja: Moc nadziei: Dziennik mistyczny* (K. Górecka, Tłum.; T. 2). Wydawnictwo AA.

Piccarreta, L. (2020b). *24 godziny Męki Państkiej* (Ks. M. Stebart COr, Tłum.). Wydawnictwo AA.

Piccarreta, L. (2021). *Księga z Nieba: Bądź Wola Twoja: Ofiara cierpienia i tajemnica nieprawości: Dziennik mistyczny* (T. 3). Wydawnictwo AA.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu: Biblia Tysiąclecia (5. wyd.). (2003). Pal-lottinum.

Sanguiao, P. M. (b.d.1). Newsletter „Światło Woli Bożej”. <https://www.wolabozza.org/>

Sanguiao, P. M. (b.d.2). Newsletter „Światło Woli Bożej”. *Wola Boża jest jak intymny „silnik” Boga, jest jak „Serce” Trzech Osób Boskich*. Newsletter „Światło Woli Bożej”. <https://www.wolabozza.org/wola-boza-intymny-silnik-boga-serce-trojcy/>

Sanguiao, P. M. (b.d.3). *Świętość życia w Woli Bożej jest przywróceniem podobieństwa Bożego utraconego przez Adama*. Newsletter „Światło Woli Bożej”. <https://www.wolabozza.org/swietosc-zycia-w-woli-bozej/>

Sanguiao, P. M. (Red.). (1992). *Oto zwiastuję wam radość wielką! Wybór tekstów na temat Woli Bożej zaczepień z pism Luizy Piccarrety, „Malej Córeczki Woli Bożej”*. Newsletter „Światło Woli Bożej”. <http://www.wolabozza.org/>

Sanguiao, P. M. (Red.). (1995). *Szkoła modlitwy w Woli Bożej* [Rękopis prywatny]. Newsletter „Światło Woli Bożej”. <http://www.wolabozza.org/>

Sanguiao, P. M. (Red.). (2014). *Największy z cudów: Prezentacja Ślugi Bożej Luizy Piccarrety, malej Córeczki Woli Bożej i jej nadzwyczajnej odezwy: Spełnienia Królestwa Bożego* [Rękopis prywatny]. <http://www.wolabozza.org/>

Sanguiao, P. M. (Red.). (2019a). *Dziewica Maryja w pismach Luizy Piccarrety* [Rękopis prywatny]. Newsletter „Światło Woli Bożej”. <http://www.wolabozza.org/>

Sanguiao, P. M. (Red.). (2019b). *Męka Jezusa Chrystusa w pismach Luizy Piccarrety* [Rękopis prywatny]. Newsletter „Światło Woli Bożej”. <http://www.wolabozza.org/>

Stanzione, M. ks. (2019). *Luisa Piccarreta: Księga Nieba i życie w Woli Bożej* (Ks. M. Stebart COr, Tłum.). Wydawnictwo AA.

Life of the Soul in the Divine Will – Based on the Writings of the Servant of God Luisa Piccarreta

Summary

This chapter considers teachings of God the Father, Jesus and Mary on living in the Divine Will, revealed to the Servant of God Luisa Piccarreta (1865–1947). This Italian mystic, who heard the voice of Jesus in her heart and experienced the suffering of His Passion, was paralysed for 64 years, and her only food was the Eucharist and the Father's Will. Jesus called her "Little Daughter of the Divine Will", a teacher whose mission is to initiate the Kingdom of God's Will on earth. The chapter offers an introduction to Jesus' teaching about living in the Divine Will as presented in the writings of Luisa. This way of life, which is sometimes equated with fulfilling God's Will, is essentially a renunciation of one's own will, even in holy things. It is consent for God to direct our thoughts and actions, thereby fulfilling His Will in us, it is accepting the Will as one's own, freely disposing of His Will and living in union with it. Living in the Divine Will, as Luisa writes, is a return to life before the original sin, to the order and purpose for which we were created, to loving and thanksgiving with our lives, like the first parents. It is the greatest gift that God wants to give people again.

Keywords: Luisa Piccarreta, the Divine Will, spiritual path, teachings of God the Father, Jesus and Mary

Rozdział 28

Dusze zakochane i dusze kochające... Językowe środki obrazowania relacji duszy z Bogiem w tekstuach literatury mistycznej i medytacyjnej z XVII i XVIII wieku

Beata Łukarska

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza
w Częstochowie

ORCID: 0000-0003-2846-5312

e-mail: b.lukarska@ujd.edu.pl

Streszczenie

Orędzie zbawienia i powiązana z tym pośmiertna wizja uszczęśliwiająca są celem i centrum chrześcijańskiego przepowiadania. Niniejsze opracowanie zmierza do przedstawienia najważniejszych sposobów literackiego obrazowania tego podstawowego kerygmatu chrześcijańskiego depozytu wiary. Studium ma dwa wymiary. Pierwszy opisuje miłość duchową, jaką odczuwają dusze oddane Bogu, pozostałe jednak w rzeczywistości ziemskiej, a co za tym idzie w czasowym i cielesnym oddaleniu od przedmiotu swojej miłości. Charakterystycznymi motywami omawianych tu tekstów są żal z powodu przedłużającego się oczekiwania na spotkanie, tęsknota za najwyższym dobrem, miłosne przywoływanie mistycznego Oblubieńca. Drugi wymiar dotyczy wizji szczęśliwego zjednoczenia duszy i jej osobistego przeznaczenia w wyobrażonej niebiańskiej rzeczywistości. Refleksje przedstawione w opracowaniu opierają się będąc na przekazie tekstów o charakterze mistycznym i medytacyjnym, powstały na przestrzeni wieku XVII i XVIII. Analizowane zapisy mają najczęściej charakter anonimowy, a jedynym ich wyroznikiem pozostają te treści, które wskazują na środowisko bądź duchowość, z której wyrasta nieznany z imienia autor. Większość owych tekstów to manuskrypty, niepublikowane dotąd we współczesnych edycjach autorskich bądź zbiorowych. Analizy nie tylko wskażą

elementy charakterystyczne dla danej tradycji duchowości, ale i ukażą oraz opiszą sposoby odwoływania się w owej literaturze do szeroko pojętej spuścizny judeochrześcijańskiej, chrześcijańskiej i biblijnej zarówno czasu ich powstania, jak i wieków poprzednich. Ze względu na specyfikę literackiego odwzorowania wyobraźni eschatologicznej szczegółowe treści analityczne wzbogacone zostaną o opis kontekstów odnoszących się do znamiennych technik wyobrażeniowych (wizualizacja), językowo-stylistycznych i plastycznych.

Słowa kluczowe: literatura staropolska, piśmiennictwo zakonne, literatura mistyczna, literatura medytacyjna, eschatologia, miłość mistyczna

28.1. Wstęp

Miłość jest fundamentalnym aktem w życiu każdego człowieka¹. Człowiek medytujący jest człowiekiem w sposób dogłębny i w sposób szczególny zanurzonym w miłości. By miłość tę wyrazić, posługuje się on językiem zróżnicowanych i sobie właściwych form. Najczęściej są to formy charakterystyczne dla kultury języka, w której wzrastał i który go otaczał. Jego doświadczenia literackie kształtowały się także w lekturze wcześniej powstałych i zachowanych przekazów religijnego piśmiennictwa². Znacząca część formuł językowych używanych w pismach mistycznych i medytacyjnych ma ponadto funkcję wybitnie perswazyjną, wszak idzie o pośrednią i bezpośrednią, czyli tego, kto medytuje i tego, który tworzy wzory zapisów medytacyjnych, formację intelektualną i formację duchową (zob. w tym kontekście m.in. Kaczor-Scheitler, 2016 oraz Habrajska & Obrębka, 2007). Teksty medytacji, opisy przeżyć mistycznych, mają pobudzać i zachęcać do tego, by ciągle i nieustannie dążyć do stanu, w którym dusza człowieka modlącego się staje w obecności Boga, w poczuciu Jego osobowej rzeczywistości i pełni miłości.

Niniejsze opracowanie zostanie poświęcone tylko wybranym zagadnieniom. Wśród owych zagadnień znajdą się kolejno: symbole i symboliczne obrazy, w jakich wyrażana jest w staropolskich medytacjach miłość mistyczna (część pierwsza), nazewnictwo imienne osoby (osób) będącej (będących) podmiotem miłości nadprzyrodzonej (część druga) oraz wizje miłości przenikającej rzeczywistość pozaziemską, rzeczywistość raju, czyli mówiąc jeszcze inaczej – eschatologicznej krainy zbawionych (część trzecia i ostatnia).

¹ Zob. Wojciszke, 1993 oraz w kontekście przeżyć o charakterze religijnym Bierwiaczonek, 2000, ss. 79–115.

² Wśród wzorców rodzimych zapisów literatury medytacyjnej i mistycznej znalazła się m.in. włoska karmelitanka zmarła w 1607 roku – św. Maria Magdalena De'Pazzi, św. Teresa z Avila, św. Jan od Krzyża. Na temat jej duchowości i spuścizny literackiej wspomnianych osób zob. m.in. Gori, 2013 oraz św. Maria Magdalena De Pazzi Misiurek, 1996, ss. 123–126.

Ponadto, warto dodać, że przedmiotem prezentowanych badań będą zapisy literatury mistycznej i medytacyjnej z wieku XVII i XVIII, w większości anonimowe, powstałe w środowiskach społeczności zakonnej zorientowanej na wyraziście ukierunkowaną tradycję duchowości. Teksty te, co prawda, ściśle wpisują się w dzieje spuścizny katolickiej, ale nie można ich jednak ograniczyć tylko do dziejów doktryny katolickiej. Specyfika owych tekstów polega bowiem między innymi na tym, że posługują się one językiem duchowości a nie ściśle pojmowanej doktryny, pozostawiając tym samym większy stopień uniwersalizmu dla tworzących je autorów. O tych konkretnych przykładach, które przywołane zostały w niniejszym opracowaniu w formule źródłowych historycznych zapisów, można mówić, że odwołują się do dziedzictwa duchowego całego chrześcijaństwa, to jest chrześcijaństwa w znaczeniu pierwotnej wspólnotowości, a poprzez pośrednictwo biblijne także do tradycji judeochrześcijańskiej. Posługując się zatem narzędziami właściwymi dla analizy historycznoliterackiej, postaramy się scharakteryzować język przeżyć duchowych wyrażony metaforecznymi i symbolicznymi obrazami świata wewnętrznego ich autorów, to jest autorów dawnych tekstów medytacyjnych i mistycznych.

28.2. Symbolika obrazów miłości duszy do Boga w wybranych zapisach literatury medytacyjnej

Na początek warto zwrócić uwagę na bogactwo obrazowania, którym opisuje się miłość odczuwaną przez dusze wobec osobowego przedmiotu i celu ich miłości, czyli wobec Boga. W mistycznym nazewnictwie miłosnych wzlotów duszy pierwszeństwo przypiszać trzeba obrazom powiązany z symboliką ognia. Żar, ogień miłosnych uniesień jako przeciwieństwo obojętności duchowej i najwyrazistsze symbole mistycznych doświadczeń, przywoływane były znacząco wcześniej na karatach historycznych zapisów i w wielowiekowej tradycji starochrześcijańskich mistrzów medytacji (zob. w tym kontekście m.in. Blusiewicz, 1985 oraz Vuarnet, 2015). W wieku XVII ich bezpośrednim źródłem i przedmiotem naśladowania stała się przede wszystkim spuścizna literatury mistycznej reformatorów duchowości karmelitańskiej, to jest św. Teresy z Avila i św. Jana od Krzyża (zob. m.in. Adamska, 1983, 1994; Misiurek, 1996, ss. 114–121).

28.2.1. Symbolika ognia w obrazowaniu miłości mistycznej

W analizowanych w tym miejscu przekazach staropolskiej literatury religijnej ogień miłości mistycznej, miłości duchowej objawia się na przykład w tzw. gniazdach znaczeniowych powiązanych z przenośnie traktowanymi

czynnościami zapalania i gaszenia ognia. Są zatem w klasztornych zapisach literatury medytacyjnej i mистycznej miłosne zapalania duszy stęsknionej obecności Boga lub dalej idące w czynnościowym sformułowaniu: wypalania dusz miłością Boską. W mистycznym uniesieniu dusza modlącego się tekstami rozwagań prosi:

Umartwiaj we mnie i zagaś wszystko, coć się nie podoba... albo zapal wszystkie wnętrzości moje ogniem twojej miłości wdzięczny, aby rozpalone do Ciebie się gwałtem porywały i ku tobie się miały lub: rozpal proszę zimne serce moje ognistą miłością twoją, abym ogniem miłości twojej gorzał [...]³

Podobnie rozumiane i podobnie ukierunkowane czynności symboliczne zapalania ognia duchowej miłości, zapalania ognia duchowej doskonałości oraz przeciwnego temu wypalania żądz cielesnych, wypalania przywar doczesności, kryją się także w znamiennych dla tego rodzaju przekazów obrazach duchowej konwersacji. Są wówczas rozumiane jako droga i sposób zniszczenia niedoskonałości duchowych stanowiących przeszkodę w intymnym dialogu duszy ze Stwórcą. Taki symboliczny obraz kryje się w formule prośby⁴ skierowanej do boskiego adresata o zapalenie, rozpalenie ognia wewnętrznego, ognia miłości:

Zapal wszystkie wnętrzości moje ogniem twojej miłości wdzięczny, aby rozpalone do Ciebie się gwałtem porywały i ku tobie się miały lub w innym zabytku: rozpal proszę zimne serce moje ognistą miłością twoją, abym ogniem miłości twojej gorzał; O jako od ognia miłości takiej nie zgore serce moje [...]⁵.

Nawałność ognia oznacza w tym kontekście sił duchowego pragnienia oddania się boskiej miłości. Dusza chlubi się „nawałnością wielkiego ognia pożądania”⁶. W przemowach zakochanych i kochających dusz pojawiają się ponadto zaskakujące w swej formule apostrofy adresowane właśnie do żywiołu ognia: *O ogniu wdzięcznie gorejący, niewidomie świecący*⁷ oraz (choć wydaje się to sprzeczne z odczuwanych węchem efektami gwałtownego spalania): *o ogniu rokrosznie woniejący*⁸.

Symbolicznym obrazem miłości samego Jezusa względem dusz wybranych, dusz pogrążonych w miłosnej kontemplacji, staną się z pewnością silnie oddziałyujące na wyobraźnię odbiorcy wizje ognistych łańcuchów wynikających,

³ Zob. Oficjum abo godzinki Panny Maryjej według porządku braciej zakonu karmelitańskiego [Rękopis]. B.O. 2881, k. 236.

⁴ O formułach prośby w tekstach modlitewnych m.in. Makuchowska, 1998, ss. 87–90.

⁵ Zob. Oficjum abo godzinki Panny Maryjej według porządku braciej zakonu karmelitańskiego [Rękopis]. B.O. 2881, k. 235.

⁶ Tamże, k. 247.

⁷ Tamże, k. 248.

⁸ Tamże.

wychodzących z przebitego w mocę krzyżowej boku Chrystusa. W jednym z cytowanych rozważań czytamy:

[...] płomienie wychodzące, znak pałający miłości boskiej i dzielności na zagrzanie i zbawienne rozpalenie serc naszych i dlatego-ć Pan nasz dopuścił sobie otworzyć bok włócznią i serce swe zranić, żeby nam niewymowną miłość swoją oświadczywszy nas wzajem miłością ku sobie zapalił i do ni pociągnął. [...] a ono z rannego boku naświętszego Jezusowego wiele łańcuchów ognistych wychodzi, aby nimi powiązał i popętał serca nasze przez ściśłość i ognistą miłość tak dalece, że byśmy mogli mówić z Pawłem św. który mię odłączy od miłości Bożej⁹.

Przenośne znaczenie zyskuje poza tym mistycznie rozumiany pożar bądź w liczbie mnogiej: pożary, będące wynikiem i skutkiem gwałtownego spalania się duszy; podobnie jak i ich duchowe, mistyczne konsekwencje. Dusza jest zatem tak często trawiona: *pożarem nieugaszony i nieustający miłości*¹⁰ a serce ludzkie *spalone od miłości*.

Popularne w zapisach tekstów mistycznych i medytacyjnych wydają się ponadto skojarzenia powiązane z czynnościami gaszenia, tłumienia ognia, albo pożaru, symbolizujących w ich kontekście wygaszanie, wytłumianie żądz doczesnych przyjemności i rozkoszy tak bardzo przeciwnych doskonałej miłości Boga. Znajdujemy bowiem w jednym z nich: *Umartwiaj we mnie i zagaś wszystko, co się nie podoba*¹¹.

28.2.2. Miłość mistyczna ukryta w symbolice słońca i wody

Na marginesach techniki wyżej wspomnianego obrazowania pojawiają się często także symbole solarne takie jak: słońce, jasność po stronie Boga przywoływanego przez duszę oraz ciemność po stronie duszy stęsknionej bliskości ukochanego Zbawiciela. Podobnie funkcjonują także popularne symbole akwatyczne: studni, potoku, w których wzbiera miłość i którymi płynie miłość duszy do boskiego Oblubieńca, a także przenośnego znaczenia łącz.

28.2.3. Miłość jako „wojna duchowa”

W optykę duchowej miłości zostaną wpisane także obrazy mistycznych ran, wzajemnych ranień i zranień duszy i mistycznego kochanka, mistycznego oblubieńca i zakochanej w nim duszy. Rany miłości stają się niepokojące,

⁹ Zob. Zebranie o Męce Pańskiej nabożeństwa i ćwiczenia duchownych na kwadragesymę z wielu ksiąg drukowanych [...] to wszystko w tą książkę zgromadziwszy napisano w klasztorze płockim, B.O. 5375/I, k. 74.

¹⁰ Zob. Książka ćwiczenia duchownego do nabożeństwa należąca [Rękopis]. B.O. 2906/I, k. 44.

¹¹ Oficjum abo godzinki Panny Maryjej według porządku braciej zakonu karmelitańskiego [Rękopis]. B.O. 2881, k. 234.

niegojące się, przynoszące niewyrażalne cierpienie i jednocześnie antytetyczne – upragnione. Popularna jest powiązana z tym symbolika orężna, a przed wszystkim wyobrażenia strzał i łuków.

W karmelitańskim zabytku piśmiennictwa medytacyjnego w nazewnictwie samego aktu medytacji, wzloty duszy znajdą swe jakże symboliczne brzmiące wypełnienie w określeniu: *postrzały duszne*.

Poszerzenie zbioru atrybutów oznaczających symbole oręża raniącego zakochane dusze stanowi obraz mystycznej kuźni, która na wzór warsztatu zbrojowni wyrabia strzały do mystycznego ranienia zakochanych.

28.2.4. Symbolika serca w tekstach mistycznych

Nie mniej ważna jest także obszerna dziedzina symboliki kordialnej, symboliki serca (zob. także Leszczyński, 1988). Wynikająca zapewne z kształtującego się w wieku XVII kultu Najświętszego Serca Jezusowego (zob. na ten temat Hojnowski, 2006; Misiurek, 1984, 1996, ss. 129–132; Pałęcki & Głowacki, 2016). W dziedzinie rozważanego słowa symbolika ta powiązana została na przykład z wyrażeniami metaforycznymi w rodzaju: *nosić w sercu, otwarte serce dla kochającego, wzbijać się sercem, a właściwie jego aktami (strzelistymi), zranić serce strzałą miłości, nosić lub odnosić słodkie rany serca, serce przeszyć strzałami miłości, serce rozżarzone od (w domyśle ognistych bądź zapalonych strzał) miłości*.

Do zespołu charakterystycznych dla tej części obrazów wpisać można poza tym fragment opisujący specyficzną konwersację serc, na zasadzie wzajemnego miłosnego ranienia strzałami miłości. Na przykład w formule rady skierowanej do stęsknionej i kochającej duszy:

[...] abyś niby szybkiem strzały, pełnemi gorącej miłości aktami ku górze się wzbiął. Ilekroć umiłowanego twego serce taką miłości strzałą zranisz, tylekroć taż słodka rana, którą uczynisz serce twoje nowemi przeszyje strzałami¹².

Pojawia się też wizja zranionego a więc w konsekwencji otwartego serca Jezusa. Dusza mówi bowiem:

[...] otworzył mi włócznią bok Chrystusów, a jam tam wszedł ochoćnie bardzo i tam ufnie przemieszkowam, tam się posilam, tam bezpiecznie odpoczywam i cieszę się dobroci jego miłością, wiedząc, że na to chciał mieć bok otwarty, abyśmy wolny przystęp zawsze do jego serca mieli, w którym nam naznaczył przybytek i mieszkaniczko dziwnie przyjemne dla wspólny z niem a bardzo słodki konwersacyjej¹³.

¹² Zob. Nowenna ku czci Najśw. Serca Jezusowego [Rękopis]. B.O. 4267/I, k. 39.

¹³ Zob. Zebranie o Męce Pańskiej nabożeństwa i ćwiczenia duchownych na kwadragesymę z wielu ksiąg drukowanych [...] to wszystko w tą książkę zgromadziwszy napisano w klasztorze płockim [Rękopis]. B.O. 5375/I, k. 74.

Zranione a kochające serce Jezusa porównane jest również do kuźni, ponieważ tam, w żarze podtrzymywanego nieustanie ognia (w znaczeniu przenośnym: ognia miłości), wyrabia się strzały do mistycznego ranienia dusz zakochanych, dusz kochających, bowiem:

Nie podobna [...] oziębłym nie zagrzać się tu tak świętą i gorącą miłością, bo tu jest warsztat miłości i ognisko, gdzie ona strzały swoje ogniste robi¹⁴.

28.2.5. Miłość mistyczna jako „pokarm” dla duszy

Miłość mistyczna odczuwana przez dusze wiąże się także ze scenografią miejsc i rekwizytów, przywołujących zmysłowe przyjemności jedzenia i picia. Wskazać tu można na odważny w swej bezpośredniości zwrot do Boga realizowany w formule obrazu nabrzmiałych pokarmem piersi kobiecych. Dusza prosi bowiem:

Niechajże słodsze nad miód i wyborniejsze nad wino piersi twoje, z których płynie słodki pokarm dobroliwości twojej otrą oskominę wszelaką dusze mojej, aby od tego czasu nic mi nie smakowało, jeno jedyna dobroć i miłość twoja¹⁵.

Dodatkowym wzmocnieniem metaforyki cytowanego fragmentu barokowej medytacji i jej swoistym słowem – kluczem jest owa archaiczna „oskomina” w sposób dosłowny oznaczająca apetyt lub też gwałtowną a nieprzepartą chęć zjedzenia czegoś.

Z tym samym obszarem znaczeń, powiązanych z metaforeką zaspokojenia głodu i pragnienia, wiąże się jeszcze alegoria wina, obraz przydrożnej gospody (literalnie gospody serca) i formuła zaproszenia na ucztę, którą dusza kieruje do swego mistycznego oblubieńca:

Zapraszam cię najmilszy gościu niebieski do gospody serca mojego, tam ci wyleją piersi moje i napoją cię winem wrzący miłości mojej, którą cię miłość dusza moja¹⁶.

Podobnie symbolika serca Jezusowego powraca także w perspektywie duchowego pokarmu. Serce Zbawiciela może bowiem zostać przez duszę kochającą przyjęte, a dokładnie *wzięte w posesję*¹⁷, czyli we władanie, w posiadanie; dusza mistycznie może się z sercem Jezusa złączyć, ale może też tego serca z ochotą i smakiem skosztować, czyli zjeść. Otwiera się w ten sposób cały obszar zestawienia miłości Boga z nienasyconym (poza nim i jego bliskością)

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Książka ćwiczenia duchownego do nabożeństwa należąca [Rękopis]. B.O. 2906/I, k. 25.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Zob. Porzęcki [Porzycki], S. J. Pan Bóg odziedziczony wieczność błogosławiona sposobem rozmyślania do uwagi podana i zakonnicom na zachęcenie ich do odważnego starania się o wieczność dobrą, sposobiona. Roku państwowego 1686 miesiąca kwietnia [Rękopis]. B.O. 12122/I, k. 60–61.

odczuciem duchowego głodu i pragnienia¹⁸. Dusza nękana owym głodem skarży się:

[...] zamarło serce moje głodem, a Ty, o jedyna żywności jego, nie przybywasz¹⁹

albo

[...] schnę moja dobroci, gdy od ziemię pociechy a od ciebie posiłku nie mam²⁰.

Dusza także prosi:

Panie, przyjdź, nie odwlaçzaj Panie, bo ciebie pragnie serce moje, pragnie cię przyjąć, pragnie mieć, pragnie się Tobą nakarmić, nasycić, wytuczyć, pragnie się z tobą złączyć, spoić, zjednoczyć²¹.

I w podobnym zapisie:

Przybądź Panie, przybądź a głód mój uśmierz, nasyć pragnienie moje, uśmierz żądzą moją. Daj mi, Panie, mojego chleba z naświętszego ciała twojego i ze krwi twojej nadroszszyszy²².

28.2.6. Miłość mistyczna w obrazie duchowej konwersacji

Wspomniana już uprzednio konwersacja, czyli rozmowa, zyskuje swoje szersze opracowanie w kontekście wyobrażeń tajemnych spotkań duszy z jej mistycznym kochankiem. Miłosne spotkanie duszy z jej boskim oblubieńcem jest bowiem w kontekście omawianych przeżyć mistycznych często intymną rozmową i wyraża się w poufalej rozmowie, czyli posługując się słownictwem dawnym: *w bliskiej konwersacji dwojga kochających się osób*:

Tu na koniec niebieskiej oblubienice zaprasza, duszę ulubioną sobie, aby z nim weszła w słodką komitywę i w rozmowę poufała. Poufała mówię, bo nie do ucha jej mówić zechce, jako więc zwykle poufali przyjaciele wspólnie z sobą mówić i sekretnie rozmawiać, lecz On daleko doskonalej, bo sercem do serca [...] mówi. [...] O słodka rozmowa i pożądana konwersacja, nie z królem ziemskim ani z monarchą świata tego, ale z Bogiem samym, z Przedwieczną Mądrością a Panem nieba i ziemie, który nie jako król i monarcha z tobą rozmawiać będzie, ale jako poufały przyjaciel i ukochany oblubieniec duszy twojej²³.

¹⁸ Zob. Książka ćwiczenia duchownego do nabożeństwa należąca [Rękopis]. B.O. 2906/I, k. 9–10.

¹⁹ Tamże, k. 9.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, k. 8.

²² Tamże.

²³ Zob. Krótkie zebranie rekolekcyj [Rękopis]. B.O. 2882/I, k. 5.

Ważne staje się przygotowanie do owego miłosnego spotkania. Dusza ma bowiem przyjąć postawę pełną pokory i chęci słuchania na wzór postawy biblijnego proroka Samuela:

Nie zatwardzaj serca twoego na głos Jego, ale raczej mów z głębokości duszy twojej: Mów, Panie, bo słucha ochotnie sługa twój głosu twoego²⁴.

Język symboliki, albo lepiej rzec język metaforyki, określa także miejsce owego mistycznego dialogu zakochanych. Jego centrum stanowi serce medytującego człowieka rozumiane jako centrum i jednocześnie siedlisko uczuć oraz myśli. Akt zaproszenia Boga do serca i do duszy oddany często bywa w emocjonalnie oddziałującej formie nazewniczego zdrobnienia:

Zapraszam i wzywam cię Boga mego, Pana i oblubieńca do ubożuchnego domeczku serca mojego²⁵.

Podobnie w innym miejscu cytowanego uprzednio zapisu:

Przydź miłości moja, Jezu nasłodzsy do służebnice twojej, do domeczku dusze mojej, przydź do pokoju serca mego tobie zgotowanego²⁶.

Powtórnie także pojawia się znany już z uprzednich odniesień podróżna gospoda a w niej tajemna komnata, stanowiąca jednocześnie: wyrażenie mistycznego odosobnienia duszy, jak i wyobrażenie intymności zbliżenia obdarzających się wzajemną miłością osób:

[...] lózeczko w sercu mojem usłałam ci i stół nagotowałam ci i nalałam pełną czasę najlepszym winem, które się w piwnicy mojej znaleźć mogło i wyglądając przez kraty, poglądając przez okna, często wzdychając, mówię, ach, kiedyż, kiedyż przyjdziesz do mnie²⁷.

W tym miejscu język miłości mistycznej i duchowej staje się często dosłownym językiem miłości, to jest miłości doczesnej, miłości zmysłowej i fizycznej (zob. w tym kontekście: Wilkoń, 2002, ss. 144–147)²⁸. Pojawiają się w nim wyliczenia pożądanych pocałowań, uścisków, utulenia (staropolskie obłapiania) w ramionach ukochanego:

Obróć wszytkie zmysły moje barzo rozłakomione i niczym tylko tobą utulone i posilone. Przyjmisz mię Panie Jezu w boskie twoje obłapianie, z którego bym się już na wieki dobyć nie mógł ani by mię żaden tobie nie wydał²⁹.

²⁴ Tamże, k. 6.

²⁵ Książka ćwiczenia duchownego do nabożeństwa należąca [Rękopis]. B.O. 2906/I, k. 10.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, k. 47.

²⁸ O mowie zmysłów w barokowej poezji religijnej pisała wielokrotnie Mirosława Hanusiewicz. Zob. m.in. Hanusiewicz, 1995, ss. 335–357 oraz Hanusiewicz, 2001.

²⁹ Oficjum abo godzinki Panny Maryjej według porządku braciej zakonu karmelitańskiego [Rękopis]. B.O. 2881, k. 258.

28.3. Imiona ukochanego duszy... Symbolika imienna w tekstach mistycznych i medytacyjnych

Dusza wzywa swego mistycznego Oblubieńca w licznych imionach. Dusza nadaje mistycznemu ukochanemu liczne miana i symboliczne tytuły. I tak, w przykładach analizowanych zapisów medytacyjnych pojawiają się nazwy osobowe, odnoszące świadomość i wyobrażenia odbiorcy do różnych, dość skonwencjonalizowanych form językowych kojarzonych z odczuwaniem miłości. Przyzywany Jezus jest w nich określany mianem *miłośnika* lub z epitemem wzmacniającym dobór tego właśnie tytułu: *słodkim miłośnikiem* a także w pozycji superlatiwu: *nasłodszym miłośnikiem* ewentualnie: *miłośnikiem namilszym*.

Dusza pełniąca funkcję osoby mówiącej w tekstach o charakterze intymnego wyznania decyduje się na formy stanowiące podkreślenie wyłączności adresowanego uczucia. W tej perspektywie wzywany Jezus staje się: *jedynym miłośnikiem* albo *moim miłośnikiem*. Powtarzają się też epitety wyłączające zaangażowanie odniesienia uczuciowego w stosunku do innych osób, takie jak: *jedyny, jedyna (miłośnik, miłość, ukochany)* lub w pełniejszej formule: *kochanie moje jedynie*.

28.3.1. Zwroty adresatywne skierowane do Chrystusa

W tekstach medytacji znaleźć jednak można formy bardziej złożone i bardziej wyrafinowane, czego przykładem zapis w rodzaju wezwania albo raczej prośby zanoszonej do Chrystusa przez kochającą go duszę, prośby o wyrycie, dokładniej zapisanie na tablicy jej serca pamięci o nim samym: *Panie Jezu Chryste napisz mój miłośniku na tablicy serca słodkością i ustawiczną pamięć ciebie mego namilszego*³⁰.

Jak zauważamy w cytowanym uprzednio fragmencie pojawia się jeszcze zwrot: *mój namilszy* – stosunkowo konwencjonalny i powszechny, ale jakże ważny dla oddania wzajemnych relacji kochających się osób oraz ich obopólnego uczuciowego zaangażowania.

W tych samych medytacyjnych historycznych zapisach zdarzają się również tytuły stosujące się tylko pośrednio do osobowego przedmiotu miłości, czyli samego Boga i znaczące tyle co pewnego rodzaju dobór dusz szczególnie predestynowanych do mistycznej miłości, mianowicie: *miłośniku czystych serc* lub *dusz świętych miłośniku*.

³⁰ Tamże, k. 248.

28.3.2. Chrystus w nazewnictwie biblijnej miłości oblubieńczej

Bardzo często pojawia się znane z biblijnego poematu o miłości, tj. *Pieśni nad Pieśniami*, tytułowanie Jezusa *oblubieńcem* albo *oblubieńcem zakochanej weń duszy*. Jest zatem Jezus określany przez medytującego (medytującą) mianem: *oblubieńca anielskiego* (w znaczeniu nieziemskiego, lecz boskiego), *oblubieńca napiękniejszego* i w hiperbolicznie rozbudowanym odniesieniu: *oblubieńca napiękniejszego, wszystkę piękność tego świata przewyszającego*³¹. Ponadto zakochana dusza tytułuje Syna Bożego przy użyciu wielostopniowego miana, czy też miana o konstrukcji wieloczłonowej, np. *Oblubieńcze piękność słońca darujący, anioły rozweselający, Panny czyste czyniące wszystkie rozkoszy i piękności niniejsze przewyższający*³².

Poza tym w przykładzie wezwania dwuelementowego (dwuwymiarowego): *natajemieszy a nabliższy oblubieńcze*³³ odkrywamy swoisty, zapewne autorsko zamierzony paradoks, tak chętnie stosowany w stylistyce religijnego piśmiennictwa barokowego w odniesieniu do tajemnicy osobowej samego Boga.

28.3.3. Mistyczne określenia postaci ukochanego

Bardziej zróżnicowaną grupę określeń tworzą te tytuły, które w mowie miłości odczuwanej przez duszę oznaczają przymioty wzywanej i ukochanej osoby Syna Bożego. Chrystus jawi się w nich jako: *napiękniejszy i narozkoszniejszy* albo *narozkoszniejszy a nawdzięczniejszy*, albo *pociecha jedyna nasłodsza, Pan [...] namilszy oraz nawdzięczniejszy oczom anielskim, i namilszy nad wszystko co ma świat mięgo i wreszcie: najmilszy gość niebieski, słodki miłośnik serc.*

Jeszcze inne z owych chrystologicznych tytułów akcentują prymat i wymiar władzy Syna Bożego wobec kochających go dusz. Mieszącą się tu wezwania w rodzaju: (Jezu) *królu nad królmi* lub w nieco bardziej rozbudowanej formule apelatywnej wypowiedzi: *o niepojęty piękności królu anielski* albo *o nachwalebniejszy królu panowania wiecznego*; ewentualnie o bardziej domyślnym i przeñośnym niż bezpośrednim charakterze dodatkowo wzmacniony dwuepitetyowym walorem językowej konstrukcji: *o napiękniejszy między synmi luckimi a napożądniejszy duszy mojej*³⁴, a także reprezentowany w jedynym przykładzie użycia: *Korono moja Panie Jezu Chryste*³⁵.

³¹ Tamże, k. 250.

³² Tamże, k. 246.

³³ Tamże, k. 247.

³⁴ Poręcki [Porzycki], S. J. Pan Bóg odziedziczony wieczność błogosławiona sposobem rozmyślania do uwagi podana i zakonnicom na zachęcenie ich do odważnego starania się o wieczność dobrą, sposobiona. Roku państwowego 1686 miesiąca kwietnia [Rękopis]. B.O. 12122/I, k. 75.

³⁵ Oficjum abo godzinki Panny Maryjej według porządku braciej zakonu karmelitańskiego [Rękopis]. B.O. 2881, k. 251.

Równie liczne są określenia o charakterze bezosobowym. Większość z nich to formy stosunkowo mało wyszukane, nieoryginalne, zaznaczone jedynie walorem popularności czy też powszechności. To określenia w rodzaju: *jedyne uweselenie świętych, niewysłowiona pięknośc świętych, pociecho jedyna smętnych* a także *jedyna nadzieję*, do której dusza obiecuje nieustannie wzdychać, co znaczy także zanosić swe modły.

Pewien walor oryginalności natomiast zyskują tytuły angażujące skojarzenia powiązane z odczuciami zmysłowymi: [Jezu] *słodkości nieuprzykrzona serca nabożnego, nasłodzny Panie Jezu Chryste*.

28.3.4. Symbolika przenośnych nazw osobowych

Podobnie nazwy osobowe powiązane z symbolami solarnymi, często utrzymywanymi w zamierzonym kontraście światłości Boga i ciemności lub bardziej dosadnie ślepoty duszy wzywającego Go człowieka: *słońce niestworzone Panie Jezu Chryste* (z wyraźnie wyartykułowaną prośbą: *oświeć wzrok dusze mojej*), *Panie Jezu najwysze dobro i oświecenie moje, Jezu nad słońce jaśniejszy* (z retorycznym zapytaniem, wezwaniem: *O rychłoź oświecisz mnie ciemnego?*) oraz *światłości i ozdobo moja jedyna, niechże nie ustaję patrzyć na cię dusza moja*.

Poza już wymienionymi pozostają jeszcze odkrywane w analizowanych zapisach tytuły biorące swe pochodzenie od symboliki przedmiotów i realiów akwatyycznych, takie jak: *Jezu studnice wiecznych rozkoszy i Jezu [...] studnico wiecznemi rozkoszami płynąca*.

Ciekawym przykładem osobowego wezwania w modlitwie duszy jest tytuł zamknięty w konstrukcji figury retorycznej poliptoty i w funkcji litanijnego wezwania: *Przydź tedy mój Jezu, przydź oczekiwanie moje, przydź serce serca mego, duszo dusze mojej*³⁶.

Bardzo zbliżone pochodzeniem i zakresem, ale zróżnicowane obszarem autorskiej inwencji (źródła biblijne, różne tradycje duchowości) oraz specyfiką szczególnego tematu rozmyślania są nadto tytuły zwroty realizowane w retoryce wykrzyknień czy eksklamacji (*exclamatio*): *O światłości i ozdobo moja jedyna, niechże nie ustaję patrzyć na cię dusza moja*³⁷ albo: *O kochanie moje jedynie, którysię we mnie rozkochał*³⁸ a także wyróżnione elementem litanijnego powtórzenia: *ucieszna zabawo ciebie mięiącego, niechże cię mięuję, niechże cię mięuję*³⁹.

³⁶ Książka ćwiczenia duchownego do nabożeństwa należąca [Rękopis]. B.O. 2906/I, k. 9.

³⁷ Oficjum abo godzinki Panny Maryjej według porządku braciej zakonu karmelitańskiego [Rękopis]. B.O. 2881, k. 246.

³⁸ Tamże, k. 249.

³⁹ Tamże, k. 247.

28.4. Za progiem doczesności... Językowe mechanizmy perswazyjnego kształtowania wizji zaświatów w przykładach literatury mistycznej i medytacyjnej

W tekstach służących nabożeńskiej medytacji ponawiane są perswazyjnie ukształtowane zachęty do trwania w nadziei życia wiecznego i wiecznej miłości. Wizja nieba pojawia się najczęściej w zapisach rozmyślań poświęconych tajemnicy zmartwychwstania Chrystusa i jego niebiańskiej chwały.

28.4.1. Literatura mistyczna jako sztuka wyobraźni

Wśród zwyczajowych adhortacji zdarzają się wezwania do odrzucenia, po-skromienia myśli o doczesnej słabości, niedomaganiach, przypadłościach ciała. Zgodnie bowiem z myślą autorów owych zapisów owe przypadłości, słabości i niedomagania ciała nie są niczym innym, jak zwiastunem przyszłego wyniesienia duszy, jako że: *zlewa się chore ciało z duszą wesołą a Bóg ma sławę z człowieka*⁴⁰.

W zgodzie z cytowanym stwierdzeniem powołanie duszy do życia wiecznego otwiera się już w doczesności, w kontekście bliskości śmierci i odchodzenia. W jednym i drugim kochający Bóg ukazywany jest w tytułach *medyka* i *infirmarza* oraz prawdziwego przyjaciela i ukochanego, który nie odstępuje duszy mieszkającej w ciele zmęczonym i wyniszczonym chorobami; wręcz przeciwnie, jako doskonały kochanek stara się o nią, pociesza ją i ani na moment jej nie odstępuje. Ponadto Bóg związany z duszą obietnicą niekończącej się bliskości dopuszcza wobec niej doświadczenie cierpienia i dramatyzmu cielesnej śmierci, doskonaląc ją w ten sposób, dokładnie „polerując” *jako żywy kamień do niebieskiego Jeruzalem*⁴¹.

Miłość zatem, którą odczuwają dusze w swym ziemskim bytowaniu, przekracza ów próg doczesności, otwierając przed nimi perspektywę wiecznego trwania w obiecanej miłości Boga i miłości siebie na wzajem.

28.4.2. Popularne wyobrażenia miłości eschatycznej w zapisach literatury mistycznej

Ponadto dusze niektórych spośród medytujących doznają szczególnego wyróżnienia jeszcze za życia, dokładnie daru wzniesienia się ponad doczesność i co za tym idzie swoistej antycypacji *eschatycznej visio beatifica*. Taka wizja

⁴⁰ Fundamenta życia duchowego [Rękopis]. B.O. 2884/I, k. 97.

⁴¹ Tamże.

ekstatycznego wyniesienia duszy modlącego się wpisana została w wizualizację przekazu siedemnastowiecznej medytacji o tytule *Książka ćwiczenia duchowego*. Znajdziemy w niej scenografię przypominającą uroczyste wprowadzenie duszy medytującego do społeczności mieszkańców nieba. Doświadczający radości zbawienia przyjmują ową duszę między siebie, by ta mogła zakosztować a później i zaświać o prawdziwej i wszechobecnej miłości zbawionych. Za-tem medytujący mówi:

Potem myślą podniosę się na wysokość niebieską i obaczę iż z wielką ochotą przyjmują mię obywatele niebiescy między się, a klęknąwszy, z daleka przypatrywać się będą piękności, uciecze, rokosczem, porządkowi miasta onego niebieskiego⁴².

Poza tym w szeregu analizowanych tekstów przywołuje się w opisywanym kontekście przekonujące świadectwa licznych świętych: św. Pawła Apostoła, Św. Ignacego – męczennika pierwszych wieków Kościoła, św. Franciszka z Asyżu (paradoksalnie opiewającego w swym hymnie na cześć stworzenia wielkość i piękno doczesnego świata).

W opisach mistycznego doświadczenia św. Pawła i św. Franciszka pojawia się swoisty mechanizm perswazyjnego oddziaływanego wynikający z kontrastowego zestawienia doskonałości dóbr życia przyszłego z nietrwałością i niedoskonałością choćby najlepszych, najpiękniejszych a przeto często najbardziej pożądanych dóbr doczesności.

W eschatycznej wizji św. Pawła Apostoła, który w mistycznym zachwyce- niu widział niebiańskie *empireum* tak piękne, doskonałe i wielkie, że jak sam miał oświadczyć trudne do wyrażenia ludzkimi sposobami, przekraczające ludzkie zmysły (*oko nie widziało, ucho nie słyszało [...] jak wiele Bóg kochającym siebie zgotował*) słowem kluczem wydaje się czasownikowe wyrażenie *staw sobie*, czyli wyobraź sobie – powiązane z następującym po nim wyliczeniem synonimów złudnego piękna i bogactw ziemskich oraz dosadnie w swej stylistyce wyrażoną ich abnegacją. A wszystko zmierzające do nakłonienia rozmy- ślającego do pełniejszego zaangażowania duchowego na rzecz przyjęcia orędzia Apostoła Narodów o tym, co Bóg raczył przygotować w życiu przyszłym tym, którzy Go kochają. Ilustracją do opisanego w ten sposób autorskiego zamysłu niech będą słowa poniższego cytatu:

Posłucham Pawła świętego, który był w trzecim niebie w zachwyceniu i widział, słyszał, co się tam dzieje, a przecie mówi: „Ani oko widziało, ani ucho słyszało, ani serce i myśl pojmie, co nagotował Bóg kochającym siebie. [...]. Więc staw sobie w oczach cokolwiek bydż może najmilszego, pałace złote, pokoje perłowe, ogrody prześliczne, fontanny misterne, kwiaty niewidane malowane i prawdziwe, lana- ciafty, igrzyska, stroje, wszystko względem nieba gnój jak mówił tenże Apostoł⁴³.

⁴² Rozmyślania [Rękopis]. B. O. 2885. I, k. 146.

⁴³ Medytacje w czasie odprawiania rekolekcji [Rękopis]. B.O. 1705/I, k. 72.

Podobny mechanizm perswazji zaangażowany został w teście odwołującym się do świadectwa kolejnego z kościelnych autorytetów, to jest mistycznej wizji św. Franciszka. Tak jak w przykładzie poprzednim, tak i tutaj kluczowe w odziewaniu na wyobraźnię modlącego staje się uruchamiające wizyjność *staw sobie* powiązane ze skrajnie kontrastowym wyliczeniem obłudnych w swej wartości dóbr nieba i ziemi:

Pokazał to Pan Bóg Franciszkowi tu jeszcze żywjacemu, kiedy go w przykrych bolesciach anioł na lutni graniem tak rozweselił, że się bydż rozumiał na inny świat przeniesionym. Staw sobie w myśli co tylko możesz wymyślić uciech roszkoszy przystojnych, aparencki, asystencyi, sztucznych fejerkwerków, wszystko to bagatela względem nieba nieporównanie więcej a więcej Bóg nagotował kochającym siebie⁴⁴.

Dodatkowo założoną perswazyjność cytowanego fragmentu wzmacnia klauzula w formie silnie zaakcentowanego stwierdzenia odnoszącego się do osoby Boga: *Ten gotował się na to, aby swym kochankom nader co osobliwego u siebie sporządził*.

28.4.3. Mistyczne wizje uszczęśliwiające jako zapowiedź życia wiecznego

Równie przekonujące w perspektywie odczuć medytującego stają się specyficzne konstrukcje deklaratywne, swoiste wyznania osób mówiących oowych zapisów, które zasmakowawszy w ekstatycznym uniesieniu rozkoszy nieba, tesknią do życia wiecznego, czego dowodzą kolejne zapisy. Dla przykładu: *Dusza stąd zapalona żądzą nieba, wzdycha do niego: w tej miłości nieskończonej pragnę żyć i umierać*⁴⁵.

Pojawiają się także w historycznych przekazach medytacyjnych szeregi powiązanych ze sobą znaczeniowo form językowych. Wśród nich ponawiane i powtórkoć odmieniane: *miłość, radość, wesele, pieszczy, delicyje, ucałowania, obłapania* oraz w formach czasownikowych: *delekować się, cieszyć, radować, obłapiać* i wiele innych.

Teksty rozmyślań odpowiadają poza tym na pytanie: Czym jest zbawienie i życie wieczne w niebie? Na tak wyartykułowaną przez duszę modlącego się fundamentalną kwestię zdają się odpowidać powtarzane definicyjne formuły, w których słowem kluczem staje się miłość, wieczna miłość, obdarowanie duszy miłością, wzajemne trwanie duszy w miłości Boga lub samo udzielające się trwanie Boga w miłości dusz zbawionych.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Rozmyślania [Rękopis]. B. O. 2885. I, k. 141.

28.5. Eschatyczna wyobraźnia mistyków w przykładach historycznych zapisów

Czymże zatem jest i jaka jest (w znaczeniu jej fundamentalnych przymiotów) miłość eschatologiczna zapisana w świadectwie staropolskich tekstów mistycznych? Jest ona: *jasnym Pana Boga widzeniem i pieszczonym przez wieczną miłość zażywaniem*⁴⁶ albo jak w słowach innego z autorów = miłość [w niebie] jest zażywaniem nie pracowaniem, jest rozkoszny i miły w Bogu odpoczynkiem⁴⁷.

Ponadto miłość w rzeczywistości eschatycznej, niebiańskiej, definiowana jest, i to zdaje się szczególnie paradoksalne, w języku komunikującym odczucia właściwe ciału. Zatem jest ona:

- pijana albo upajająca, ma w sobie pijaństwo, ale rozumne, bo: *za rozumem Boga nad wszystko szacującym idzie*⁴⁸ i dalej zbawieni *cale miłością ku Bogu upojeni zostają, bo tak Boga kochają, iż rzekłbyś, że się popili*⁴⁹.
- nienasycająca oraz nasycająca, ponieważ: *nasyca dostatecznie i nasycając wiekszy apetyt wzbudza*⁵⁰.
- jest ognista, gorąca, albowiem: *z tego ognia wszyscy są ognisci, wszyscy wskroś rozpaleni, ale z jaką uciechą, serce tego nie pojmie ludzkie*⁵¹.
- jest transformującą albo przemieniającą w Boga poprzez: *specjalny jakiś Boski akt albo wlewek łaski Boskiej, którym specjalnie nad zamiar rozum ludzki oświecony i wola zapalona ku Bogu zostaje, że się podobieństwo Boskie na nich wyraża*⁵².
- jest zdrowo raniąca. W tym ostatnim kontekście w medytacjach ponownie przywołuje się świadectwa osób (m.in. św. Franciszka z Asyżu i cudu na wzgórzu La Verna, św. Teresy z Avila), które jeszcze za życia doznały ekstacycznego spotkania z Bogiem i przeto byli *ranieni miłością Boga a mimo to bardzo się cieszyli i weselili*⁵³. To samo antyteczne powiązanie odczuwanego bólu z rozkoszą, które udzielone zostało duszom wybranym jeszcze za

⁴⁶ Tamże, k. 146–147.

⁴⁷ Porzecki [Porzycki], Pan Bóg odziedziczony wieczność błogosławiona sposobem rozmyślania do uwagi podana i zakonnicom na zachęcenie ich do odważnego starania się o wieczność dobrą, sposobiona. Roku państwowego 1686 miesiąca kwietnia [Rękopis]. B.O. 12122/I, k. 68.

⁴⁸ Tamże, k. 70.

⁴⁹ Tamże, k. 72.

⁵⁰ Książka ćwiczenia duchownego do nabożeństwa należąca [Rękopis]. B.O. 2906/I, k. 9.

⁵¹ Porzecki [Porzycki], S. J. Pan Bóg odziedziczony wieczność błogosławiona sposobem rozmyślania do uwagi podana i zakonnicom na zachęcenie ich do odważnego starania się o wieczność dobrą, sposobiona. Roku państwowego 1686 miesiąca kwietnia [Rękopis]. B.O. 12122/I, k. 74.

⁵² Tamże, k. 76.

⁵³ Tamże, k. 11.

życia przenika także życie wieczne dusz, które obdarzone zostały nagrodą nieba.

- I wreszcie miłość eschatyczna pozostaje nieskończona, bo nie jest aktem jednorazowym, nie dokonuje się w aktach, nie jest aktualna, ale trwała, nieskończona, czyli habitualna, zarówno ze strony dusz, które: *raz napięwszy miłosne serce swe ku Bogu nigdy go z onego napięcia nie spuszczają*, jak i ze strony Boga, albowiem Bóg: *miłośćią nierozerwaną dusze kocha a kocha⁵⁴*.

Obrazowanie miłości pozaziemskiej, miłości dusz zbawionych przebywających w niebie, odbywa się również w stylistyce właściwej dla szeregu innych dzieł epoki baroku, to jest w stylistyce zmysłów, wzmacnionej efektami wizualizacji (wrażeń wzrokowych) (zob. w tym kontekście: Łapiński, 2009, ss. 46–55; Rembowska-Płuciennik, 2009, ss. 120–134) i audiacji (wrażeń słuchowych). Bowiem paradoksalnie do nieba wędrują także zmysły określające ziemską i doczesną kondycję człowieka, stąd miłość w niebie, zdaniem jednego z piszących: *zdaje się wyrażać cielesnych zmysłów niezmierną chwałę i niewypowiedzianą uciechę⁵⁵*.

W kreacji słowa mistycznego eschatologiczna chwała odbierana jest zmysłem wzroku, czego dowodzą następujące krótkie zapisy: *albowiem światło oczu nad słoneczne promienie jaśniejsze będzie⁵⁶* albo w niebie *dusze [...] pięknieją pięknością Boską⁵⁷*.

Zbawionym towarzyszą odczucia odbierane poprzez zmysł smaku. Miłość błogosławiona jest bowiem *smaczna i przesłodko smaczna*; dusze trwające w niej bez końca i zmiany: *słodzieją słodkością Boską albo dusze miłością rajską; wskroś cukrzęją, słodzieją i rozkoszują*. Co więcej, ów zmysł pobudza i wzmacnia ich apetyt. Bowiem każdy z nich: *niepojętemi i nienasyconemi wszelkiego rodzaju gustów bez uprzykrzenia napełniony będzie przysmakami⁵⁸*.

W niebie duszom potrzebny jest też zmysł słuchu. W raju *dusze*, a właściwie ich uszy *najwdzięczniejszą niebieski muzyki paść się będą melodyą⁵⁹*.

Niebo jest odczuwane przez dusze także za pomocą zmysłu węchu, albowiem dusze: *wonieżą wonnością Boską⁶⁰* a zapach niebios staje w ich odczuciu: *niewymowną różnych wonności napełniony słodyczą⁶¹*.

⁵⁴ Tamże, k. 64, 68.

⁵⁵ Medytacje na cały tydzień [Rękopis]. B.O. 2889/I, k. 203.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Porzęcki [Porzycki], S. J. Pan Bóg odziedziczony wieczność błogosławiona sposobem rozmyślania do uwagi podana i zakonnicom na zachęcenie ich do odważnego starania się o wieczność dobrą, sposobiona. Roku państwowego 1686 miesiąca kwietnia [Rękopis]. B.O. 12122/I, k. 75.

⁵⁸ Medytacje na cały tydzień [Rękopis]. B.O. 2889/I, k. 203.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Porzęcki [Porzycki], S. J. Pan Bóg odziedziczony wieczność błogosławiona sposobem rozmyślania do uwagi podana i zakonnicom na zachęcenie ich do odważnego starania się o wieczność dobrą, sposobiona. Roku państwowego 1686 miesiąca kwietnia [Rękopis]. B.O. 12122/I, k. 75–76.

⁶¹ Medytacje na cały tydzień [Rękopis]. B.O. 2889/I, k. 203.

Wreszcie miłość niebiańska dusz zbawionych, zarówno ta adresowana do Boga, jak i ta ukierunkowana na ich wzajemność jest, zdaniem mystycznych pisarzy, doskonałym przeciwieństwem i jednocześnie dopełnieniem doczesnej miłości Boga. Cechuje ją przymiot nieskończoności w znaczeniu trzech wymiarów: czasu, przestrzeni i stopnia natężenia. W tej perspektywie to, co odczuwają dusze kochające Boga w doczesności jest tylko zapowiedzią, nikłym obrazem w porównaniu z miłością transcendentną. Tak pisze o tym jeden z autorów:

Uważ, iż inaksza jest miłość Pana Boga na ziemi a inaksza błogosławiona w niebie. Są to miłości bardzo różne od siebie. A to z tych przyczyn. Naprzód, iż miłość Boiska na ziemi jest przez wiarę, a że wiara sama z siebie jest ciemna, to jest, iż jakoby ukrywa przed nami Pana Boga, że go wierząc nie widzimy, za tym też i miłość Boga przez wiarę jest niby ukryta i ciemna. Tamta zaś miłość w niebie jest nad pojęcie jasna, bo pochodzi z jasnego widzenia Pana Boga. Po wtóre, miłość Boiska tu na ziemi kocha to, czego w posesji nie ma, ale tylko w nadziei otrzymania zostaje, to jest ma nadzieję, że tu umiłowanego od siebie Pana Boga po śmierci go odziedziczy⁶².

Na koniec warto jeszcze zauważyc, że teksty literatury mystycznej i medytacyjnej wyraźnie wychodzą poza narzucony schemat stylistyczny i tematyczny właściwy dla pozostały części piśmiennictwa religijnego doby baroku. W teksthach tych bowiem częściej niż w pozostałych dziedzinach ówczesnego piśmiennictwa religijnego pojawiają się wyobrażenia rzeczywistości nieba. Jednocześnie mystyczna wyobraźnia krainy dusz zbawionych, czego dowodzą przywołane w tej części przykładowe zapisy, po części zbudowana została z wielowiekowej tradycji chrześcijańskiej symboliki, po części wyrosła z estetycznych kanonów samej epoki i po części (jeszcze nieco nieśmiało, ale coraz wyraźniej) z uwolnionej inwencji samych autorów.

28.6. Zakończenie

Prezentowane w niniejszym opracowaniu analizy staropolskich przekazów literatury mystycznej i medytacyjnej potwierdzają, mamy nadzieję, ten fakt, że nadal stanowią one inspirujący i ważny poznawczo obszar badań tak dla historyka duchowości, jak dla badacza dziejów piśmiennictwa czy też rodzimego języka. Ponadto dowodzą one, że zarówno temat miłości jak i sposób jego artystycznego wyrażenia stanowiły ważny aspekt twórczości wielu ówczesnych kościelnych pisarzy. W cytowanych fragmentach siedemnastowiecznych i osiemnastowiecznych tekstów odzwierciedliła się zarówno chrześcijańska

⁶² Zob. Poręcki [Porzycki], S.J. Pan Bóg odziedziczony wieczność błogosławiona sposobem rozmyślania do uwagi podana i zakonnicom na zachęcenie ich do odważnego starania się o wieczność dobrą, sposobiona. Roku państwowego 1686 miesiąca kwietnia [Rękopis]. B.O. 12122/I, k. 62.

tradycja, jak i własna inwencja pisarska autorów. Cytowane fragmenty rozważań ukazały przykłady używanej metaforyki, symboliki, funkcjonalnego, tj. re-torycznego, emocjonalnego i perswazyjnego zróżnicowania ich języka i sposobu wypowiedzi.

Bibliografia

Adamska, J. I. (1983). *Święta Teresa od Jezusa*. Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych.

Adamska, J. I. (1994). *Krzak gorejący Kościoła: Święty Jan od Krzyża*. Pallottinum.

Bierwiaczonek, B. (2000). Religijne subkategorie miłości. *Acta Universitatis Wratislaviensis*, 14(2229), 79–115.

Blusiewicz, A. (1985). Ogień miłości: Z przemyśleń nad recepcją „Pieśni nad Pieśniami” w polskiej poezji barokowej. *Przegląd Powszechny*, 1985(7–8), 129–135.

Gori, N. (2013). *Maria Magdalena De'Pazzi: Niercierpliwość Bożej miłości*. Flos Carmeli.

Habrajska, G., & Obrębka, A. (Red.). (2007). *Mechanizmy perswazji i manipulacji*. Drukarnia Cyfrowa i Wydawnictwo „Piktór”.

Hanusiewicz, M. (1995). „Świadectwo zmysłów” w poezji religijnej XVII wieku. W A. Nowicka-Jeżowa, M. Hanusiewicz, & A. Karpiński (Red.), *Literatura polskiego baroku w kręgu idei: Referaty z konferencji zorganizowanej przez Katedrę Literatury Staropolskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Kazimierz nad Wisłą 18–22 X 1993* (ss. 335–357). Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Hanusiewicz, M. (2001). *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*. Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Hojnowski, J. (2006). *Mały słownik kultu Serca Jezusowego*. Wydawnictwo Spes.

Kaczor-Scheitler, K. (2016). *Perswazja w wybranych medytacjach siedemnastowiecznych z klasztoru norbertanek na Zwierzyńcu*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Leszczyński, Z. (1988). O inspiracji biblijnej przenośnych znaczeń serca. W M. Karpluk & J. Sambor (Red.), *O języku religijnym: Zagadnienia wybrane* (ss. 145–166). Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Łapiński, Z. (2009). Widziane, wyobrażone, pomyślane. *Teksty drugie*, 2009(1–2), 46–55.

Makuchowska, M. (1998). *Modlitwa jako gatunek języka religijnego*. Wydawnictwo „TiT”.

Misiurek, J. (1984). Pojęcie i podstawy kultu Serca Jezusowego według polskich teologów katolickich XVII i XVIII wieku. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 1984(2), 93–106.

Misiurek, J. (1996). *Wielkie mistyczki Kościoła*. Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Pałęcki, W.J., & Głowiak, Z. (Red.). (2016). *Serce Jezusa w misterium Kościoła: 250 lat kultu Serca Pana Jezusa w Polsce*. Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Rembowska-Płuciennik, M. (2009). Wizualne efekty i afekty: Obrazowanie mentalne a emocjonalne zaangażowanie czytelnika. *Teksty drugie*, 2009(1–2), 120–134.

Vuarnet, J.–N. (2015). *Ekstazy kobiece* (K. Matuszewski, Tłum.; 2. wyd.). Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria.

Wilkoń, A. (2002). *Dzieje języka artystycznego w Polsce: Język i style literatury barokowej*. Universitas.

Wojciszke, B. (1993). *Psychologia miłości: Intymność, Namiętność, Zaangażowanie. „Marabut”*.

Aneks

Rękopisy Biblioteki Ossolineum [B.O.] we Wrocławiu:

Część synogarlice służąca do rozmyślania na post o Męce Pańskiej [Rękopis]. B.O. 2910/I.

Fundamenta życia duchowego [Rękopis]. B.O. 2884/I.

Koronka na cześć dziewięci miesięcy, przez które Najświętsza Panna Maryjaw żywocie św. Anny [Rękopis]. B.O. 2887/I.

Krótkie zebranie rekolekcyj [Rękopis]. B. O. 2882/I.

Książka ćwiczenia duchownego do nabożeństwa należąca [Rękopis]. B.O. 2906/I.

Medytacje na cały tydzień [Rękopis]. B.O. 2889/I.

Medytacje w czasie odprawiania rekolekcji [Rękopis]. B.O. 1705/I.

Medytacje zebrane dla odprawujących zabawy duchowne czyli rekolekcje roku pańskiego 1748 dnia 8 lipca wypisane [Rękopis]. B. O. 2358/I.

Nowenna ku czci Najśw. Serca Jezusowego [Rękopis]. B.O. 4267/I.

Oficjum abo godzinki Panny Maryjej według porządku braciej zakonu karmelitańskiego [Rękopis]. B.O. 2881.

Porzęcki [Porzycki], S. J. Pan Bóg odziedziczony wieczność błogosławiona sposobem rozmyślania do uwagi podana i zakonnicom na zachęcenie ich do odważnego starania się o wieczność dobrą, sposobiona. Roku pańskiego 1686 miesiąca kwietnia [Rękopis]. B.O. 12122/I.

Ręka Boska do prowadu zbawionnego nam gotowa [Rękopis]. B.O. 3291/I.

Rozmyślania [Rękopis]. B.O. 2885.I.

Tarcza duchowna od wszelakich przygód, niebezpieczeństw i najazdów nieprzyjacielskich zastawiająca [Rękopis]. B.O. 1163/I.

Zabawa codzienna powołanych na Służbę Boską to jest informacja o codziennym nabożeństwie, zwyczajach, obligacyjach i powinnościach zakonnych córkom ojca św. i patryjarchy Dominika [Rękopis]. B.O. 6936/I.

Zebranie o Męce Pańskiej nabożeństwa i ćwiczenia duchownych na kwadragesymę z wielu ksiąg drukowanych [...] to wszystko w tą książkę zgromadziwszy napisano w klasztorze płockim [Rękopis]. B.O. 5375/I, k. 74.

Zwierciadło żywota duchownego [Rękopis]. B.O. 1203/I.

Souls in Love and Loving Souls...

The Linguistic Means of Imaging the Relationship of the Soul with God in the Mystical and Meditative Lit- erature of the Seventeenth and Eighteenth Centuries

Summary

The message of salvation and the related post-mortem beatific vision are the aim and centre of Christian preaching. This study seeks to present the most important ways of literary depiction of this fundamental kerygma of the Christian deposit of faith. The study considers two dimensions. The first one concerns the spiritual love felt by souls devoted to God but still remaining in earthly reality and thus at a temporal, bodily distance from the object of their love. The characteristic motifs of these writings are those of grief caused by a prolonged expectation of an encounter, of longing for the highest good, and of loving invocation of the mystical Bridegroom. The second dimension concerns a vision of a happy union between the soul and its personal destiny in the reality of the imagined heaven. The reflections presented in the study are based on the content of mystical and meditative texts written in the seventeenth and eighteenth centuries. Most of the analysed writings are anonymous and can only be identified by the markers of the environment or spirituality type from which the author hails. The majority of the texts are manuscripts, not yet published in contemporary monographic or collective editions. The analyses not only indicate the characteristic elements of a given tradition of spirituality, but also show and discuss the ways in which this literature refers to the widely understood Judeo-Christian, Christian and biblical legacy of both the time of its creation and the previous centuries. Due to the specificity of literary representation of mystical experiences, especially in the eschatological perspective, the detailed analytical content is enriched by descriptions of contexts referring to significant imaginative (visualisation), linguistic and stylistic techniques.

Keywords: Old Polish literature, monastic literature, mystical literature, meditative literature, eschatology, mystical love

Rozdział 29

Jezykowa konceptualizacja duszy jako człowieka i wędrowca zawarta w tekstach polskich mistyków i mistyczek Kościoła katolickiego

Izabela Rutkowska

Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa, Głogów

ORCID: 0000-0001-7060-3788

e-mail: i.rutkowska@pwsz.glogow.pl

Streszczenie

Celem pracy jest ukazanie, w jaki sposób polscy mistycy katoliccy obrazują w swoich tekstach pojęcie duszy. Podstawą analizy będzie *Antologia polskich tekstów mistycznych* pod redakcją ojca Mariana Zawady OCD. Dzieło to składa się z dwóch podobnych objętościowo tomów – jeden z nich zawiera teksty napisane przez mężczyzn, drugi – przez kobiety. Dodatkowym celem analizy będzie ustalenie różnic w językowej konceptualizacji duszy, zależnych od płci autorów.

Słowa kluczowe: teolingwistyka, językoznawstwo kognitywne, chrześcijaństwo, mistyka, dusza

29.1. Wstęp

Problematyka duszy została podjęta w kontekście teologii Kościoła katolickiego. Przyjętą ramą doświadczeniową¹ była duchowość chrześcijańska, i to

¹ Według Jerzego Bartmińskiego, w pojęciu ramy doświadczeniowej zawiera się „nie tylko to, co jest postrzegane wzrokowo i konceptualizowane w akcie poznawczym, lecz dodatkowo także to, co jest kulturowo utrwalone na zasadzie zrytualizowanych zachowań, wierzeń, emocji, wartościowań itp., a także – od innej strony patrząc – to wszystko, co do aktualnego doświadczenia jest

w jej szczytowej, mistycznej wersji, co oznacza, że wszelkie pole odniesień dotyczyło nie tyle ogólnego pojęcia duszy, ile tego, jaki funkcjonuje w katolicyzmie. Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego*:

Pojęcie *dusza* oznacza w Piśmie Świętym życie ludzkie lub całą osobę ludzką. Oznacza także to, co w człowieku jest najbardziej wewnętrzne i najwartościowsze; to, co sprawia, że człowiek jest w sposób najbardziej szczególny obrazem Boga: „dusza” oznacza zasadę duchową w człowieku (KKK, 1994, s. 363).

Jedność ciała i duszy jest tak głęboka, że można uważać duszę za „formę” ciała; oznacza to, że dzięki duszy duchowej ciało utworzone z materii jest ciałem żywym i ludzkim; duch i materia w człowieku nie są dwiema połączonymi naturami, ale ich zjednoczenie tworzy jedną naturę (KKK, 1994, s. 365).

Jak podaje *Encyklopedia katolicka*, dusza to: „czynnik ożywiający ciało ludzkie (stanowiący źródło ruchu od wewnętrz, będący pierwszym źródłem ludzkiego poznania, racją tożsamości człowieka, akt pierwszy ciała naturalnego, organizowanego, mający w możliwości życie” (Łukaszyk i in., 1985, s. 378). Natomiast za św. Tomaszem z Akwinu możemy powiedzieć, że dusza to pierwsza zasada życia, „nie jest ciałem, lecz principium naczelnym dla ciała, jest jego aktem” (Krasnodębski, 2004, s. 99). Jej podstawowymi działaniami są poznanie i ruch. Jej życie realizuje się w ciele podległym historycznemu czasowi i historycznej przestrzeni, dając do spełnienia w zmartwychwstaniu. To dzięki duszy ludzka „istota materialna i czasowo-przestrzenna może dojść do samej siebie, określić samą siebie i w ten sposób przekroczyć czysty determinizm tego, co materialne” (Rahner & Vorgrimler, 1996, s. 118). Duszę bowiem charakteryzuje nieśmiertelność, która nie tyle jest zwykłą kontynuacją „istnienia podobnego do istnienia za życia”, ile ponadczasowym spełnieniem osoby duchowej (Rahner & Vorgrimler, 1996, s. 119).

Ten wyabstrahowany encyklopedyczny opis (jakkolwiek określający pewne definicyjne ramy) zyskuje u mistyków zupełnie inny wymiar – żywy i osobowy wymiar miłosnej relacji między Bogiem a człowiekiem. Według nich dusza to przede wszystkim umiławiane dziecko Boga, Jego oblubienica. Całe zaś jej ziemskie życie ma tylko jeden cel – aby zjednoczyła się z Bogiem w mistycznej, miłosnej unii.

29.1.1. Cel badania

Celem analizy jest ukazanie językowej koncepcjalizacji duszy w dwóch aspektach: człowieczeństwa i wędrówki. Celem jest także uzyskanie odpowiedzi na pytania: Za pomocą jakich środków wyrazu polscy mistycy obrazowali duszę w kontekście jej ziemskiej drogi do zjednoczenia z Bogiem w niebie?

wnoszone z pamięci indywidualnej i społecznej. Rama postrzeżeniowa, rama poznawcza, rama semantyczna – są subramami ramy doświadczeniowej” (Bartmiński, 2007, s. 99).

Czy koncept duszy jako człowieka dotyczy także jej obrazu z zaświatów? Na ile proponowany w kognitywizmie schemat zdarzenia, jakim jest przemieszczanie, znajduje odzwierciedlenie w schematach wyłaniających się z dzieł mistycznych? Czy można wskazać znaczące różnice w językowym obrazowaniu duszy w przypadku kobiet i mężczyzn?

29.1.2. Metodologia badania

Korpus tekstów poddanych analizie stanowi dwutomowa *Antologia mistyki polskiej*, opracowana przez ojca Mariana Zawadę OCD w roku 2008. Jako uzupełnienie dołączono opisy wizji dusz z zaświatów znajdujące się w *Dzieniczku św. Faustyny Kowalskiej*. Aby osiągnąć wyznaczony cel badań, posłużono się metodami przynależnymi przede wszystkim językoznawstwu kognitywnemu – w zakresie językowego obrazu świata, definicji kognitywnej oraz schematów zdarzeń. Na początku wyekscerpowano z każdego zbioru tekstów te zdania, w których został użyty leksem *dusza*, tak aby wyodrębnić minimalne konteksty zawierające kolokacje interesującego nas wyrazu. Materiał ten posłużył do wykazania, iż dusza jest opisywana przez mistyków przede wszystkim jako człowiek.

Następnie zaś przeprowadzono analizę mającą na celu wyodrębnić schemat przemieszczania (źródło – ścieżka – cel). Schemat ten został wybrany z tego powodu, ponieważ bardzo dobrze oddaje relacje czasowe na linii doczesność-wieczność. Czas jest bowiem zależny zarówno od rodzaju pokonywanej przestrzeni, jak i od sposobu jej pokonywania, co manifestuje się w samej leksyce z tego zakresu (zob. Wojtyła-Świerzowska, 2006, s. 71). W omawianym schemacie źródłem (czyli miejscem wyjścia) jest ziemia/swiat; ścieżką jest ziemskie życie człowieka, natomiast celem doskonałe spotkanie z Bogiem w zaświatach.

29.1.3. Makrostruktura *Antologii mistyki polskiej*

Antologia mistyki polskiej stanowi przegląd polskich tekstów mistycznych powstały między XIV a XX wiekiem i składa się z dwóch tomów (Zawada, 2008a, 2008b) – podział materiału został dokonany przez redaktora ze względu na płeć autorów. Jest to najszerszy jak dotąd zbiór tego typu tekstów.

Tom I zawiera fragmenty dzieł 15 autorów: Jakuba z Paradyża (1464), Mikołaja z Mościsk OP (1632), Stefana Kucharskiego OCD (1653), Bonawentury Frezera OCD (1687), Kacpra Drużbickiego SI (1662), Chryzostoma Stefana Dobrosielskiego OFM (1676), sł. B. Stanisława Papczyńskiego MIC (1701), Piotra Semenenki CR (1886), św. Józefa Sebastiana Pelczara (1924), sł. B. ks. Aleksandra Żychlińskiego (1945), sł. B. ks. Jana Balickiego (1948), Józefa Puchalika CSSR (1958), Leona Pyżalskiego CSSR (1974), ks. Jana Bochenka (1976), św. Jana Pawła II (2005). Przy nazwiskach autorów wymienione są daty ich śmierci.

Spośród 15 mistyków aż dwunasta napisało teksty o charakterze mistyki studyjnej (czyli dzieła, traktaty teologiczne). Jedynie u czterech autorów znajdujemy inne – poza opracowaniami teologicznymi – przykłady twórczości. U bł. Stanisława Papczyńskiego MIC i Leona Pyżalskiego CSSR są to kazania, rozważania i nauki, u Kacpra Drużbickiego SI modlitwy oraz wyjątkowe dzieło, pt. *Rozmyślania o Sercu Jezusowym*, będące rodzajem medytacji skierowanej do własnej duszy. Jedyny zaś tekst o charakterze wyznania można przypisać św. Janowi Pawłowi II – są to jego wiersze. Wszystkie wymienione w tomie przykłady nie są jednak świadectwami, w których wprost ujawnia się wypowiadające się „ja”, tożsame z autorem tekstu.

Na tom II składają się fragmenty dzieł 20 autorek: bł. Doroty z Mątowów (1394), Teresy Marchockiej OCD (1652), Tekli Nałęcz Raczyńskiej CSS (1790), sł. B. Wandy Malczewskiej (1896), Elizy Cejzik ZSWNO (1898), Cecylii Działyńskiej (1899), bł. Franciszki Siedliskiej CSFN (1902), bł. Marceliny Darowskiej CSIC (1911), sł. B. Celiny Borzęckiej CR (1913), bł. Anieli Salawy (1922), sł. B. Dulcissimy Hoffmann SMI (1936) św. Faustyny Kowalskiej ZMBM (1938), sł. B. Leonii Nastał AM (1940), sł. B. Rozalii Celakównej (1944), Roberty Babiak AM (1945), Kunegundy Siwiec (1955), sł. B. Elżbiety Róży Czackiej FSK (1961), sł. B. Zofii Pauli Tajber ZDCh (1963), sł. B. Emmanueli Kalb CSS (1986), Wandy Boniszewskiej CSA (2003).

Tylko dwie z autorek napisały traktaty teologiczne, stanowiące wykładnię nauki z zakresu duchowości. W trzech przypadkach można mówić o opracowaniach teologicznych, których treść w dużej mierze jest oparta na osobistych doświadczeniach duszy. Znakomita zaś większość jest przykładem mistyki przeżyciowej – stanowią je *dzienniki duszy* pisane jako wyznanie, świadectwo bądź chronologicznie spisywane rozmowy z Jezusem, relacje z wizji i objawień. W jednym przypadku formą podawczą mistycznych treści był list – pisany do kapłana pełniącego rolę kierownika duchowego (*nota bene* mistyka obecnego w pierwszym tomie).

Taki rozkład gatunkowy oraz ilościowy tekstów nie do końca pozwala na przeprowadzenie dobrej analizy porównawczej – jest bowiem oczywiste, że w osobistych świadectwach językowe obrazowanie duszy będzie inne – bogatsze leksykalnie, a przy tym bardziej nacechowane emocjonalnie. Jak deklaruje autor opracowujący *Antologię*, włączone do tomu teksty są efektem wielu poszukiwań – niektóre z fragmentów są publikowane pierwszy raz i zostały udostępnione tylko w okrojonej formie (stosownie do zgody obecnych właścicieli praw autorskich tych tekstów). Trzeba zatem uznać, że mimo wszystko zbiór ten odzwierciedla ogólne tendencje gatunkowo-stylistyczne tekstów mistycznych, właściwe zarówno dla epoki, z której pochodzą, jak i języka autorów – kobiet i mężczyzn.

29.2. Językowa konceptualizacja duszy jako człowieka

Nie ma w obu tomach *Antologii* autora, który pisząc o duszy, nie sięgałby do słownictwa, które służy do opisu człowieka – jego wyglądu, odczuć czy zachowania. Sama idea tworzenia analogii pomiędzy duszą a ciałem – wedle zasad *per visibilia ad invisibilia* – znana jest już u pierwszych chrześcijańskich teologów, jak choćby u Dionizego Areopagity: „staramy się niewidzialne przybliżyć za pomocą widzialnego: duszę można sobie wyobrazić na sposób cielesnego kształtu i przypisywać jej części” (Stein, 2006, s. 79). Ilustruje to także cytat z dzieł bł. Jana Balickiego: „Jak w ciele rozróżniamy pięć zmysłów; logicznie w duszy rozróżniają mistycy pięć władz; jakby zmysły. A więc jest i dotyk duchowy i uczucie duchowe; jest wzrok i słuch; smak; powonienie” (Zawada, 2008a, s. 220).

Koncept duszy jako człowieka ukazany został za pomocą faset wyłaniających się z badanego korpusu – według metodologii Jerzego Bartmińskiego (zob. Bartmiński, 2007). Poniższa tabela ukazuje przykłady z obu tomów *Antologii*.

Tabela 29.1. Leksyka wykorzystana do opisu duszy jako człowieka

DUSZA KONCEPTUALIZOWANA JAKO CZŁOWIEK		
Faseta	Tom I	Tom II
[przynależność]	dusza ludzka; chrześcijanina; NMP	dusza bliźniego; dziecka; dzieci; grzeszników; kapłanów; ludzka; rodzaju ludzkiego; sióstr; świecka; zakonna; zmarłych
[wygląd]	o duszo mała, szczupła, dziecienna	mała; piękna; dusza się nie starzeje; miłość Boża odmładza duszę; masz daną piękność duszy
[części ciała duszy]	Bóg mieszka w ciele duszy; dusza w swym ciele wszędzie cała jest żywotna; dusza kiedy na kontemplacji otworzy oczy; dusza zwraca oko swego umysłu; muszą być w takiej duszy <i>usta jako najlepsze wino</i> ; duszo, przyłoż usta twoje, serce twoje do tej Serca Jezusowego piersi; serce duszy z Bogiem zjednoczonej; władze duszy: wola, rozum, pamięć	oczami duszy i wiary widzę Pana Jezusa; przed oczyma duszy; dopóki mi Pan Bóg oczu duszy nie otworzył; Jezus patrzył w oczy duszy; co się w łonie tej duszy dzieje; władze duszy; dusza, która ma rozum i wolną wolę

DUSZA KONCEPTUALIZOWANA JAKO CZŁOWIEK		
Faseta	Tom I	Tom II
[odczucia zmysłowe]	dusza nie widzi zgoła nic; wzrok duszy w Boga utkwiony; dusza nasłucha się i namówi; On omył duszę twoją; nagość dusze naszej cnotami i zasługami przyniesionemi w tym sakramencie odziewa; ażeby dusza skosztowała największej słodkości – Boga; pijże, o duszo moja, z tego Zrzodła; smak wewnętrzny daje się odczuć duszy; dusza, zasmakowawszy w słodkich uczuciach; Bóg chce, by chce, by dusza zakosztowała słodyczy; potrawy, którymi dusza się karmi; dusza poniekąd kosztuje tajemnice zbawienia; dusza dotyka Boga	zmysły duszy; dusza czuje; dusza widzi; w duszy mojej widziałam; wzrok duszy; wzrok duszy ku Panu Jezusowi cierpiącemu obróciłam; sobie samej przygląda się dusza; dusza rozproszoną nie słyszy wewnątrz Bożego głosu; dusza słyszy głos Boga; podobnych słów używają dusze; w duszy były słowa; pokarm duszy; zakosztowała boskiej słodyczy; Pan odwiedza spragnioną duszę, nasyca ją swoimi dobrami, a ducha poi swoją słodyczą; chleb żywota to pokarm niebieski dla duszy; [Jezus] dając się na pokarm każdej duszy; wola Boża stała się mej duszy rozkoszą i pokarmem najbardziej odżywiającym; pieszczy duszy z niebieskim Oblubieńcem; dusza doznaje rozkoszy Bożych; doznałam głębokiego dotyku miłości Bożej w duszy
[stan zdrowia]	bolesny stan duszy; dusza czuje w głębi swej jakby ranę; dusza zraniona gwałtownością miłości, krwawi; dusza umiera z miłości do umiłowanego; stan jej przyrównać można do stanu ciężkiego konania; poczyna kosztować męki duchowego konania; to rozdrożenie wewnętrzne, to szarpanie się i miotanie wtrąca duszę w bezdenną otchłań cierpień	stan zdrowia, w jakim dusza się znajduje; dusza cierpi często z tępkością; dusza jest w utrapieniu; doświadczenie boleści i cierpienia w duszy; dusza moja zamienia się w morze boleści; dusza uczuwa przepaść wyniszczenia i boleści; dusza pokazuje przez głębokie jęki i wzdychanie, że jest ranna; wszystkie rany mej trędowatej duszy; [strzały miłości] przebijają duszę moją; jęki duszy; dusza moja wpada jakby w omdlenie za Bogiem; dusza obumiera sobie i światu;

DUSZA KONCEPTUALIZOWANA JAKO CZŁOWIEK		
Faseta	Tom I	Tom II
		życie uciekło z duszy; dusza kona z żalu; dusza konająca; odrętwiała; spragniona; słaba; zraniona; niedołęzna; wyniszczona; zaślepiona
[cechy charakteru]	dusza: bohaterka; dziecienna; najprostsza; poczciwa; pojmująca rzeczy trudne; przygotowana; rozumna; skrupulatna; skupiona; wierna; trzeba duszy wielkiego męstwa i odwagi	dzielna; dążąca do doskonałości; dusze czyste są jedynie zdolne do bohaterstwa i ofiary; hojność duszy; mestwo; moja biedna, grzeszna, słaba, nędzna dusza Cię wielbi; najniewdzięczniejsza; nieraz u dusz jest zatwardziałosć tak wielka; niewinna; obojętność; oddana Bogu; odważna; ofiarna; oziębłość; posłuszeństwo; skupiona; szczerość; wierna Bogu; wytrwałość; złośliwa
[odczucia i stany emocjonalne, psychiczne]	dusza dziwuje się; pełna pokory i czci; napełniona zdumieniem i radością; doznają te dusze pociech chwilowych; szczęśliwa dusza; przerażenie ogarnia duszę dusza jest świadoma swych win; niepokoją dusze własne myśli; Bóg czasami zostawia duszę w niepokoju; dusza jest i strwożona i niespokojna; dusza, która męczy się skrupułami; duszy zdaje się, że traci grunt pod nogami; rozstrój w głębi duszy; dusza nie czuje zadowolenia w żadnej rzeczy stworzonej; dusza pragnie samotności; smutna jest dusza moja i ciężko jej	mać pociechę w duszy; dusza przejęta radością; dusza przejęta wdzięcznością; radość zalała duszę; z wielką kontencją i pociechą w duszy przeszedł mi on dzień; szczęśliwa dusza; uszczęśliwienie duszy; dusza moja rozpływała się w uczuciach adoracji, miłości, wdzięczności i smutku zarazem; wielką wdzięcznością czuje się dusza przejęta ku Zbawcy; dusza miłość swą, uczucia swe oświażca [Jezusowi]; uczułam wielkie szczęście i spokój w duszy; w duszy panował niczym niezmącony spokój duszy; moja dusza często odczuwa potrzebę przebaczenia; Jezus w jednej chwili zalał moją najniedzniejszą duszę potokami

DUSZA KONCEPTUALIZOWANA JAKO CZŁOWIEK		
Faseta	Tom I	Tom II
		chaos panuje w mej duszy szczęścia i rozkoszy; głębokie przygnębienie – stan duszy; w chwilach osamotnienia mojej duszy; tęsknota duszy; dusze miotane są swoimi namiętnościami, odruchami, instynktami; zagorzko wszystko w duszy; dusza w utrapieniu; smutek duszy; jeżeli Ty sam nie ukoisz tęsknoty mojej duszy, to nikt jej ani pocieszy, ani ukoi; modląc się gorąco za tę duszę nieszczęśliwą i zaślepioną;
[czynności, jakie wykonuje]	czynności zewnętrzne duszy; działanie duszy; dusza oddana gorliwej modlitwie; praca duszy; dusza chce działać sama z siebie; milczenie duszy; dusza zachowuje się spokojnie przed Bogiem; czyni akty wiary, nadziei i miłości; spełnia gorliwie swoje obowiązki; pracuje w modlitwie; chce pracować nad zbawieniem innych	adoruje Jezusa; cierpi; czuwa; kontempluje; modli się; milczy; idzie drogą cierpienia; kroczy drogą niemowlęcia; poszukuje Oblubieńca; pokutuje; pracuje; wyniszczą się dla zbawienia innych dusz; rodzi dusze dla wieczności; walczy; dobrze czyni nieprzyjaciolom z miłości; z całkowitym wyniszczeniem idzie śladami Twoimi na szczyt Kalwarii; znajduje odpoczynek w modlitwie
[cechy religijne]	błogosławiona; bogomyślna; dusza kontemplacji; mistyczna; niepokalana; pobożna; oddana Bogu; podniesiona przez Boga do kontemplacji; powołana do kontemplacji; świętą; umocniona w wierze	błogosławiona; dusza-ofiara; grzeszna; nieśmiertelna; katolicka; niepokalana; ochrzczona; odkupiona; oświecona; pokutująca; powołana do wyższej doskonałości; seraficzna; skalana; stworzona; świętą; zbawiona; zeszczecona grzechami

DUSZA KONCEPTUALIZOWANA JAKO CZŁOWIEK		
Faseta	Tom I	Tom II
[stany religijne]	dusza w czyściu będąca; jedność duszy z Bogiem; kontemplacja duszy; mistyczne całopalenie duszy; nawrócenie duszy; „noc duszy”; oczyszczenie; oświecenie duszy; podniesienie duszy do Boga; połączenie duszy z Bogiem; porwanie ku Bogu; przemiana w Boga; przezywa nadprzyrodzony kryzys wiary; uświęcenie; zanurzona w Bóstwie; zatopiona w Bogu; zbawienie duszy; zjednoczona z Bogiem	nowe narodzenie; zbawienie; odkupienie; odrodzenie; uświęcenie; zjednoczenie duszy z Bogiem; dusze w grzechu ciężkim
[rola wobec Boga]	oblubienica; dziecko	oblubienica; poślubiona Bogu; dziecko; niemowlę

Osobną częścią powinien być w tym momencie opis relacji duszy z Bogiem oraz relacji z innymi duszami i osobami, doświadczanej podczas ziemskiej wędrówki. Materiał ten jest jednak zbyt obszerny, aby go dobrze i szczegółowo tu przedstawić.

W mistycznych tekstach możemy dostrzec hierarchizację znaczeń – pojęciem o najszerzym polu znaczeniowym jest *dusza ludzka* lub *dusza rodzaju ludzkiego*. W obrębie tego pola znajdują się nazwy oznaczające przynależność duszy do konkretnej osoby, np. *dusza bliźniego, dziecka, kapłana*, lub oznaczające stan duszy w zaświatach: *błogosławiona, święta, potępieni*. Ponadto mistycy dokonują klasyfikacji ze względu na szczególnie duchowe cechy danej duszy. Rozróżniają: *duszę-ofiarę, duszę kapłańską* („bo każdy człowiek na duszy jest kapłanem tej przezacnej ofiary, nawet i białegłowy”, jak pisze Stefan Kucharski OCD); *duszę kontemplacji, duszę seraficzną, duszę „starego człowieka”*; *duszę wybraną*. Najwspanialszą i jedyną pośród nich jest dusza Najświętszej Maryi Panny – niepokalana. Innym rodzajem klasyfikacji jest także wskazywanie par antonimicznych, typu: dusza zbawiona – dusza stracona. Najbardziej znamienioną antonimią znajdujemy w tekście bł. Roży Czackiej:

Zrozumiałam, że te, które były poruszane przez Boga, to są te dusze, które stale oddane są Bogu, których wola zdecydowanie chce pełnić prawo Boże, które spełniają we wszystkim wolę Bożą. Każda trudność, każda przeciwność, każda pokusa jest im okazją do oddania swojej woli i siebie, co za tym idzie, Bogu. **Te dusze są narzędziem w ręku Boga. Tamte marionetki, poruszane przez szatana**, to są te

dusze, które opierają się na sobie, miotane są swoimi namiętnościami, odruchami, instynktami (Zawada, 2008b, s. 325).

W badanym korpusie (poza fragmentami z pism Emmanueli Kalb) nie było opisów wizji przedstawiających dusze znajdujące się w zaświatach. Świadczy też o tym wyekscerpowane słownictwo. Gdy podzielimy je na leksykę charakteryzującą duszę w jej ziemskiej wędrówce (ok. 70%) i tę dotyczącą duszy w stanie po śmierci (ok. 30%), zobaczymy, że mistyczne opisy skoncentrowane są głównie na ziemskiej drodze, zanurzonej w czasie historycznym, od czasu do czasu tylko przerywanej „porwaniami w zaświaty”, gdzie panuje porządek wieczności. W tym aspekcie mistycy (zarówno mężczyźni, jak i kobiety) są jednogłośni. Sam jednak fakt owego „porywania” wskazuje, że ten historyczny czas, określany także wymiarami przestrzennymi, zanurzony jest stale w wieczności. O takim „statycznym” obrazie czasu pisze Renata Grzegorczykowa: „wieczność trwa obok zmienności zdarzeń” (Grzegorczykowa, 2020). Wymownie opisuje stan bł. Jan Balicki:

Skutki tego porwania duszy są nieocenione. W chwili porwania samego, zanurzona w morzu światła niebieskiego i błogiego zażywając pokoju, odbiera wizje, rozumie od razu czego dotąd rozumieć nie mogła, poznaje nowe prawdy o Bogu, a nawet wiecznej chwały, do której przeznaczona, zostaje odsłonięty jej promień, do takiej świętej poufałości przypuszcza Bóg duszę swą oblubienicę. Wizje dane tylko w umyśle nie dają się wyrazie słowami tak, jak wizje w wyobraźni zaszłe. Gdy się skończy porwanie i osoba wróci do zmysłów wtedy można zauważyc w niej wielką zmianę. Z tych wyżyn nadziemskich wraca na leż dolinę wzbogacona licznymi darami Bożymi (Zawada, 2008a, ss. 226–227).

Aby jednak dopełnić obrazu duszy przebywającej w zaświatach, wybrano wizje z *Dzienniczka* św. Faustyny Kowalskiej, która pisze zarówno o duszach doświadczających nieba, jak i tych z czyścą, i z piekła². Wszystkie one także są konceptualizowane jako człowiek. Dusze będące w niebie są piękne, wielbią Boga i promieniąją szczęściem, natomiast dusze potępione są „wstętnie i obrzydliwe, podobne do najstraszniejszych potworów, do rozpadających się trupów” (Kowalska, 2006, s. 196) – cechuje je nienawiść, rozpacz i зло. Dusze czyścowe zaś (tych wizji jest najwięcej) przede wszystkim cierpią, o czym świadczy także opis ich wyglądu: „twarz boleśnie wykrzywiona; na twarzy malowała się rozpacz, cierpieńie; była w stanie bardzo cierpiącym”. Dusze zmarłych przychodzą do Faustyny, niektóre budzą ją w nocy, uderzając w szafkę, rozmawiają z nią, proszą o modlitwę i o pokutę (niektóre nawet robią jej wyrzuty, że nie od razu spełnia ich prośby). Wyglądają jak osoba ludzka – charakteryzuje je wiek i płeć, co rozpoznajemy po wyrażeniach: „dusze małych dzieci, dusza pewnej panienki”. Co więcej – mają często postać osoby znanej za życia – święta rozpoznaje je od razu, opuszczając w opisie nawet słowo *dusza*, a podając wprost: „siostra

² Wizje te szczegółowo zostały opisane w: Rutkowska, 2017, ss. 214; 216–220; 231.

Dominika, jedna z naszych sióstr". Podobny motyw znajdujemy u Emmanueli Kalb, która zamieszcza swój dialog z duszą zmarłej znajomej siostry (zob. Zawada, 2008b, ss. 369–371).

O osobliwym odczuciu potwierdzającym swego rodzaju „cielesność” duszy zmarłego pisze bł. Róża Czacka: „Zrozumiałam również jeszcze silniej to, co zrozumiałam pierwszy raz przy zwłokach śp. s. Katarzyny. To jest, że dusze zmarłych, gdy są w czyściku, chociaż nie mają ciała, ciało to ich cierpi bóle, które je oczyszczają z grzechów” (Zawada, 2008b, s. 336).

29.2.1. Językowa konceptualizacja duszy jako wędrowca – schemat przemieszczanie

Dusza konceptualizowana jako człowiek, ukazywana jest także jako wędrowiec. Żyjąc w doczesności, każdym swym aktem dokonuje wyboru drogi – idzie po śladach Jezusa lub zbacza ze ścieżki skuszoną przez szatana. Zmierza do nieba, czyścika lub piekła. O jej wędrowce mówią czasowniki ruchu (np. *biec, być w drodze, iść, kroczyć, lecieć, odchodzić, opuszczać, podążać, prowadzić, wchodzić, wstępować, wychodzić*), a także nazwy przestrzeni i form pokonywania tej przestrzeni. Jak wygląda jej podróż, ukazuje poniższe badanie.

Analizując korpus tekstów pod kątem schematów zdarzeń, kierowano się terminologią George'a Lakoffa i Marka Johnsona (Evans, 2007, ss. 108–109; Lakoff & Johnson, 2003, ss. 14–29); analizowaną m.in. w pracy Elżbiety Tabakowskiej (Tabakowska, 1998/2001, ss. 122–124). Wybrany schemat przemieszczania posiada konstrukcję: ŹRÓDŁO – DROGA – CEL. Źródłem (czyli miejscem wyjścia) jest ziemia/swiat, ścieżką jest ziemskie życie człowieka, natomiast celem doskonałe spotkanie z Bogiem w zaświatach – unia mistyczna będąca ściśle zjednoczeniem obu tych bytów.

Jak się okazuje, niebanalny jest sam rodzaj ruchu duszy, który może być wertykalny (góra-dół) i horyzontalny (do-od). Zwróciła już na to uwagę Ewa Masłowska w pracy omawiającej schematy konceptualizacji drogi w polskiej kulturze ludowej w aspekcie wędrowki dusz do nieba (Masłowska, 2011, ss. 117–128).

Kolejna ważna kwestia, jaka wyłania się z tekstów mistycznych, wiąże się z pasywnością lub aktywnością duszy i Boga podczas tej ziemskiej wędówki. Jak wiadomo, w samym schemacie przemieszczanie wyróżnia się role tzw. agensa i patiensa (Tabakowska, 1998/2001, s. 124). W teksthach mistycznych temat ten jest zawsze bardzo istotny, teologia wykształciła też adekwatną terminologię z tym związaną (zob. Gogola, 2001, s. 259). W omawianych dziełach o pasywności duszy i aktywności Boga świadczy 53% zdań; natomiast reszta (47%) wskazuje na duszę jako agensa, czyli można wręcz powiedzieć, że udział aktywności obu bohaterów w tej ziemskiej wędrowce zmierzającej do osiągnięcia przez duszę stanu niebiańskiej szczęliwości jest taki sam. Wynik ten może wydawać się zaskakujący – odnosi się bowiem wrażenie, że cała literatura mistyczna chrześcijaństwa bardziej akcentuje bierność duszy. Niżej zostanie to omówione szczegółowo.

W przypadku analizowanego materiału przeważają zdania wskazujące na ruch horyzontalny do i od (70% zdań), który przede wszystkim charakteryzuje relację zaistniałą między Bogiem a duszą. W tekstach mistycznych celem wędrówki nie tyle jest niebo jako miejsce szczęśliwości, ile wieczna jedność z Bogiem gwarantująca stan szczęśliwości.

Wymieniony rodzaj przemieszczania się ma trzy realizacje. Jest to ruch do (skierowany do kogoś/czegoś; będący też wejściem), ruch poprzez (w którym istotą jest rodzaj przemierzanej przestrzeni) i ruch od (będący ucieczką albo opuszczeniem, odejściem). Każdy z nich dokonuje się przy różnorodnym natężeniu aktywności obu głównych bohaterów podróży. W każdym z nich pierwszoplanową rolę gra inny składnik schematu. W ruchu do najistotniejszy jest cel, w ruchu poprzez – droga, w ruchu od – źródło.

Tabela 29.2. Ruch horyzontalny w odniesieniu do aktywności Boga i duszy

TOM	AKTYWNOŚĆ	RUCH DO	RUCH PRZEZ	RUCH OD
Tom I	Aktywność Boga	11	1	1
	Aktywność duszy	7	3	10
Tom II	Aktywność Boga	41	1	5
	Aktywność duszy	35	6	14

Powyzsza tabela wskazuje swego rodzaju gradację aktywności – Bóg jest najbardziej aktywny jako ten, który idzie w stronę duszy albo prowadzi ją ku sobie; do pełni poznania; do nieba. Mówią o tym frazy: *Pan odwiedza spragnioną duszę; raczyłeś, Panie, pociągnąć ku Siebie moją duszę; Bóg z miłością lgnie do takiej duszy; Bóg porywa duszę do siebie; Chrystus prowadzi duszę do siebie samej i do pozytków duchownych*. Nie brak tu także inicjatywy ze strony duszy: *dusza nieustannie poszukuje Umiłowanego; dusze, które zbliągają się do źródła miłosierdzia; dusza podąża ku Tobie, swej jedynej miłości; dusza szczerze dążąca do zjednoczenia z Bogiem; dusza dociera do Boga*.

Największe jednak pole aktywności przypada duszy podczas ruchu od – jako ruchu oderwania się od: świata zewnętrznego, złych skłonności, ciała, ale i jako ruchu odejścia od Boga. Widzimy to we frazach: *dusza oderwana od nizin ziemskich; dusza odrywa się od stworzeń; dusza wyrwała się z więzów ciała; dusza uleciała z ciała*.

Ruch *przez* ukazuje najbardziej wyraźnie ziemskie życie duszy jako wędrówkę: *kontemplacja jest przejściem duszy z życia naturalnego do nadprzyrodzonego; przejście pokutującej duszy z pielgrzymowania pracowitego życia do*

odpoczynku wieczności; dusze powołane przechodzą przez trzy stopnie, czyli fazy oczyszczenia mistycznego.

Tabela 29.3. Ruch wertykalny w odniesieniu do aktywności Boga i duszy

TOM	AKTYWNOŚĆ	RUCH DÓŁ–GÓRA	RUCH GÓRA–DÓŁ
Tom I	Aktywność Boga	7	5
	Aktywność duszy	8	2
Tom II	Aktywność Boga	6	8
	Aktywność duszy	7	5

Ruch wertykalny jest ruchem z dołu do góry i z góry w dół. Co istotne, ruch w dół, zwykle oceniany w schematach jako negatywny (zob. Jäkel, 2003, s. 154; Lakoff & Johnson, 2003, ss. 14–21) i który mógłby oznaczać w tym kontekście strącenie do piekła czy zstąpienie do otchłani, jednakże w większości przypadków ma tutaj wydźwięk pozytywny. Ów cenny ruch w dół to ruch w głąb – jest zejściem duszy w jej głębię, w przepaść jej jestestwa; przepaść samego Boga, jego miłosierdzia, albo jest zejściem Boga po duszę, aby ją uratować i podnieść.

Jak widzimy, ruch wznoszący charakteryzuje podobne natężenie aktywności z obu stron – Boga: *Bóg podnosi duszę do wyższych stopni kontemplacji; związek miłości prowadzi duszę na te ostatnie wyżyny mistyczne; w zachwycie Bóg podnosi duszę nad ludzkość; nad świat zmysłowy; Bóg przenosi duszę w krainy nadziemskie; szal miłości porywający duszę gwałtem ku wyżynom i duszy: takimi aktami podnosi się dusza do Boga; dusza tak przygotowana jest zdolna wznieść się na najwyższy poziom miłości; dusza wzlatuje ku oblubieńcowi; dusza ulatywała do Boga; dusza jak oblubienica – ta; która wstępuje wysoko. Jest to zawsze ruch pozytywnie wartościowy.*

Natomiast nieco inaczej obrazowany jest ruch z góry w dół. Najczęściej agensem jest tu osoba Boga lub Jego działanie – to Bóg zstępować na brzegi duszy; *Trójca Przenajświętsza zstępować do duszy; Duch Boży sprowadza duszę w przepaści Boże; Pan Jezus pogräzał duszę w Swoich doskonałościach. Dusza zaś rzuca się w przepaść Miłosierdzia Bożego; tonie w Bogu.* Ruch ten ma wydźwięk jak najbardziej pozytywny. Są tylko trzy zdania, które mogą być konotowane pejoratywnie: *to rozdrojenie wewnętrzne wtrąca duszę w bezdenną otchłań cierpień; Bóg wybrane dusze zanurza w occie goryczy i przeciwności; wszystkie władze duszy wpadają w stan ogolocenia.* W istocie jednak; według mistyków, to doświadczenie cierpienia, w które zapada się dusza, jest niezbywalnym etapem umożliwiającym jej oczyszczenie, próbą miłości pomagającą wznieść się ku szczytom łask. Dusza wchodzi w siebie coraz głębiej, aby coraz wyżej zostać uniesioną; do samego Boga.

Co znaczące, w analizowanym schemacie przemieszczanie góra-dół nie występują leksemu *niebo*, *piekło* (choć to one zwykle konotują ten właśnie wertykalny ruch).

29.2.2. Językowa konceptualizacja duszy według mężczyzn i kobiet

Licząc stosunek liczby stron do częstotliwości występowania wyrazu *dusza* w obu tomach i kierując się wyliczeniami nieobejmującymi cytatów, okazuje się, że wyraz ten pojawia w tekstach kobiecych częściej o ok. 60%³. Taki wynik nas nie dziwi – pisma autobiograficzne, o charakterze dzienników i świadectw są o wiele bardziej spersonalizowane. Dusza jest w nich głównym bohaterem opisu, a nie jedynie tematem opisu. Użyte do jej określenia wyrażenia są tam zatem o wiele bardziej nacechowane emocjonalnie niż w pismach o charakterze traktatu.

Nacechowanie emocjonalne współgra z semantyką – w dziełach kobiecych przeważa słownictwo odnoszące się do wrażeń psychicznych oraz doświadczeń cielesnych. Wniosek ów koreluje z badaniami nad pismami mistyków późnego średniowiecza, reprezentowanymi właśnie przez kobiety i pisanyymi w językach narodowych (zob. McGinn, 2012/2014, ss. 249–266); potwierdzają je też analizy słownictwa obrazującego relację miłości między duszą a Bogiem (zob. Rutkowska, 2009a, ss. 190–199, 2009b, ss. 415–428).

W tekstach pisanych przez mężczyzn przeważa zaś leksyka teologiczna, abstrakcyjna, natomiast ta odnosząca się do odczuć emocjonalnych i psychicznych oraz ta typowo somatyczna obecna jest o wiele słabiej.

O różnicę w językowym obrazowaniu duszy mówi także liczba i jakość wyrażeń ocenianych pod kątem negatywnych konotacji. Pośród wyrażeń z tomu I znajdujemy tylko takich 8 przykładów, czyli ok. 4,5%. W materiale z tomu II wyrażeń wartościujących negatywnie jest dwa razy więcej: 46, co daje ok. 9% (wyliczenia dotyczą tylko grup imiennych z leksemem *dusza*). W obu przypadkach

³ W I tomie leksem dusza występuje 600 razy. Same zaś teksty zajmują w wydaniu 288 stron. Co istotne, 70 razy leksem ten znajdujemy w przytaczanych przez autorów cytatów wziętych z Biblii bądź z innych dzieł teologicznych. Można zatem uznać, że w tekstach polskich mistyków wyraz ten wystąpił 530 razy. Spośród nich tylko 173 razy wystąpił on jako element składowy grupy imiennej. W II tomie leksem dusza można znaleźć 1155 razy. Same zaś teksty zajmują w wydaniu 387 stron. W omawianym materiale także wystąpiły cytaty z innych dzieł – leksem ów pojawił się w nich 21 razy, czyli liczba jego wystąpień w pismach polskich mistyczek równa się 1134. Podany procent został wyliczony na podstawie działania określającego stosunek stron do częstotliwości występowania badanego słowa. Najpierw obliczono, ile razy musiałby wystąpić w tekście ten wyraz, gdyby stron było tyle, ile w I tomie, ale częstotliwość taka jak w II tomie. $387 \text{ (liczba stron II tomu)} / 1134 \text{ (liczba wystąpień słowa dusza)} = 288 \text{ (liczba stron I tomu)} / X \text{ (liczba wystąpień proporcjonalna do tej z II tomu)}.$ $387 \times X = 288 \times 1155$; czyli $X = (288 \times 1134) / 387$; czyli $X = 844$. A zatem na 288 stronach wyraz ten musiałby wystąpić ok. 844 razy – czyli o 314 więcej niż w I tomie. 314 w stosunku do 530 (stanowiącego 100%) daje 59,2%.

odnoszą się one przede wszystkim do sytuacji cierpienia – doświadczanego jako konsekwencję grzechu, działania szatana lub jako skutek niedoskonałego jeszcze połączenia z Bogiem. Należy jednak dodać, że u mężczyzn mowa jest głównie o zлу doświadczanym niejako z zewnątrz (przez chorobę, rany, śmierć, niewolę, nieprzyjaciela), natomiast u kobiet częściej pojawia się ono jako zło zawinione (przez grzech, nieprzygotowanie, rozproszenie czy obojętność). Użyły one więcej leksemów wskazujących na negatywne cechy „charakteru i wyglądu” duszy. U mistyczek dodatkowo wyrażenia te wskazują na cierpienie przeżywane jako dobrowolnie przyjęta ofiara w intencji odkupienia innych dusz. Częściej też odnoszą się do cierpienia przeżywanego z powodu miłości.

Istotne w tym porównaniu jest także zestawienie tych grup nominalnych, których ośrodkiem jest rzeczownik *dusza*, a wyrazem określającym zaimek (np. *moja dusza*) bądź nazwa pospolita osób lub jej derywat (np. *dusza bliźniego*, *dusze zmarłych*, *dusza ludzka*, *zakonna*). W pismach męskich znajdujemy tylko 40 takich wyrażeń, natomiast w kobiecych aż 298. Świadczy to ewidentnie, iż w dziełach mistyczek ową wędrówkę duszy znamionuje relacyjność – najważniejsze jest to, do kogo należy dana dusza i do kogo idzie, mniej zaś gdzie i jakim sposobem. Oczywiście, tak duża frekwencja wyrażeń zawierających zaimek, podkreśla wybraną przez mistyczki stylistykę dziennika, pamiętnika, świadectwa – większość z nich opisuje bowiem doświadczenia własnej duszy, a nie – jak w przypadku mężczyzn – konstruuje przewodnik (podręcznik), który ma służyć każdej chrześcijańskiej duszy. O dużym znaczeniu tworzenia relacji mówi też fakt, iż pisma kobiece znamionuje większa frekwencja grup werbalnych ukazujących ruch horyzontalny – Boga do duszy i duszy do Boga.

29.3. Zakończenie

Leksyka pism mistycznych służy opisowi życia duchowego i za cel stawia sobie uświadomienie czytelnikowi nadprzyrodzonego charakteru całego życia w każdym jego aspekcie, także cielesnym, emocjonalnym i umysłowym. Dla mistyków nie istnieje dualizm *sacrum / profanum* – wszystko, czego doświadczają na ziemi, zanurzone jest w wieczności, zawsze dokonuje się przed obliczem Boga, a zatem zawsze ma wymiar religijny. Nie oznacza to jednak, że są oni w stanie używać jedynie słownictwa, które posiada komponent sakralności – nadprzyrodzone życie duszy musi zostać oddane za pomocą wyrazów opisujących całkiem zwykłe, przyrodzone ludzkie życie. Teksty polskich mistyków i mistyczek – jak zostało wyżej dowiedzione – są tego doskonałym przykładem. Widać to także w metajęzykowych komentarzach, jak np. u Roberty Babiak:

Przez cały dzień miałam najmilsze wrażenie spojrzenia Bożego w swej duszy i nawiązajem patrzyłam w Boga, choć innym sposobem aniżeli rano. Widzenie to było bez żadnych wyobrażeń, tak, że wyrażenia „oczy” lub „wnętrze Boga”, jest moim

własnym określeniem, bo inaczej tego przeżycia nie przedstawię, a z posłuszeństwa muszę to jakoś zanotować (Zawada, 2008b, s. 287).

Omawiana w artykule przestrzenność nie jest postrzegana przez tych autorów jedynie stereotypowo: góra to niebo, dół to piekło. Wstępowanie na wyżyny niebieskie oznacza przede wszystkim wchodzenie do wewnętrz właściwej głębi, kroczenie ku Bogu, aby móc doświadczyć doskonałego zjednoczenia z nim w miłości. Potwierdzają tę zasadę schematy duchowego itinerarium rysowane przez hiszpańskich mistrzów mistyki – św. Teresę z Avili i św. Jana od Krzyża.

Doświadczenie Boga, który „duszę podnosi nad ludzkość, nad świat zmysłowy, przenosi ją w krainy nadziemskie, w Siebie” (Zawada, 2008b, s. 170), zbiega się z doświadczeniem wpadania w Boską przepaść. Słowo przepaść nie ma bowiem jedynie negatywnych konotacji, ale bywa symbolem miejsca, gdzie dusza doświadcza najgłębszej relacji ze swoim Stwórcą, jak o tym pisze bł. Marcelina Darowska:

Duch Boży sprowadza duszę w przepaści Boże. Władze ludzkie ich nie dojmują [tj. nie mogą osiągnąć], dusza duchem w nich zatopiona, jak kropla w morzu rozpływająca się i niknie, czując tylko właściwości tych słów: przestaje być w Tym, który Jeden jest. Czasem to przepaść Boża, Boga niepojętego, Nieobjętego, Niewysłownego. Czasem to tylko przepaść mądrości Bożej albo Bożej miłości albo wszechmocy, sprawiedliwości, itd. Ale tyle tylko istota ludzka zapamiętać i wyrazić umie. Wszakże ona coraz więcej zna Boga, do Niego należy, powiedziałabym: kocha, wielbi Boga, gdyby to kochanie i wielbienie nie przestawało być dla niej w mikroskopijnej swojej małości wobec Niewymownego, Nieskończonego, niebem i ziemią nieobjętego! Dusza wyszedłszy z przepaści zapomina, że istnieje... pełna Bogiem. Nim żyje. Wszystko dla niej małe, Bóg wielki we wszystkim, najmiłosierniejszy, godzien miłości wszechświata, wszechstworzeń [...] (Zawada, 2008b, s. 172).

Dusza, ukazana przez mistyków jako człowiek wędrowiec, przestaje być teologicznym, abstrakcyjnym pojęciem, a staje się realną, żyjącą (i to wiecznie) osobą, która ma swoje emocje, potrzeby, refleksje, doświadcza rozkoszy, pokoju, ale i cierpienia, lęku, tęsknoty. Ma zmysły, serce, rozum, wolę. Przede wszystkim jednak jest osobą zakochaną – oblubienicą poszukującą swego Oblubieńca. Metaforą zaczerpniętą z Pieśni nad Pieśniami jest przez mistyków chętnie wykorzystywana, i to zarówno w dziennikach, jak i w traktatach. Ilustruje to choćby cytat z dzieła bł. Franciszki Siedliskiej:

Dać mi też raczył Pan Jezus w tych dniach jaśniej zrozumieć, jak tam w głębi naszej duszy odbywa się owo święte zjednoczenie duszy miłującej, to jest oblubienicy z Panem Jezusem, jej Boskim Oblubieńcem. To wszystko jest prawdziwe, rzeczywiste, najprawdziwsze. Tam są owe pokoje, owe komnaty królewskie, gdzie oblubienica z Oblubieńcem łączy się w uścisku miłości, dusza z Bogiem swoim (pociągnięta Jego łaską i miłością) jednocy się. Tego oko ludzkie dostrzec nie może, bo

tam nikt przypuszczony nie jest. Tam dusza miłośćową, uczucia swe oświadczająca, mówi Oblubieńcowi, a On miłosnie słucha, pociąga ją, ośmiela swą łaskawością, zachęca swą miłością, porusza jej serce. I to są tajniki, tajemnice miłości zakryte przed wszystkimi (Zawada, 2008b, s. 138).

Co warte podkreślenia, badane fragmenty mistycznych dzieł koncentrują się na Bogu, stanowiąc swego rodzaju przewodniki dla dusz żyjących na ziemi – jak bezpiecznie dotrzeć do stanu mistycznej, uszczęśliwiającej unii, pociągając przy okazji na tę drogę inne dusze. Są świadectwem nieśmiertelności duszy, która nawet w zaświatach postrzegana jest jako osoba, a nie np. jako zjawisko astralne. Jej wieczne szczęście zależy tylko i wyłącznie od miłosnego zjednoczenia z Bogiem, a nie od zewnętrznych okoliczności, nawet tych najtragiczniejszych. Pisze o tym między innymi polska mistyczka z XIV wieku, bł. Dorota z Mątowów:

Jak mógłby umrzeć ten, którego nie można odłączyć od Boga, który jest jego życiem, a z którym jest nieroziłącznie związany? Na tym więc stopniu mówi się, że miłość jest nieśmiertelna. [...] Po wielu stopniach miłość wstępnie aż do tego miejsca i osiąga doskonałość, a dzięki niej człowiek nie czuje cierpień i staje się nieśmiertelny. Nie czuje bowiem krzywd, ofiarowuje chętnie i z miłością siebie wszystkim, wszystkim – nieprzyjaciolom i przyjaciolom, staje się wszystkim wraz z apostolem, aby wszystko zyskać, w miłości swojej z wielkości jej żaru nie potrafi zachować miary (Zawada, 2008b, ss. 16–17).

Bibliografia

Bartmiński, J. (2007). *Językowe podstawy obrazu świata*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Evans, V. (2007). *A glossary of cognitive linguistics*. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9780748629862>

Gogola, J. W. (2001). *Teologia komunii z Bogiem*. Wydawnictwo Karmelitów Bosych.

Grzegorczykowa, R. (2022). Wieczność a pozaczasowość: Różne sposoby unieważniania czasu (ukształtowanie pojęć w polszczyźnie). W E. Małowska & D. Pazio-Włazłowska (Red.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej: T. 4. Dusza w doczesności – dusza w nieskończoności* (ss. 63–70). Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk; Fundacja Sławistyczna.

Katechizm Kościoła Katolickiego [KKK]. (1994). Wydawnictwo Pallotinum.

Kowalska, F. (2006). *Dzienniczek: Miłosierdzie Boże w duszy mojej*. Wydawnictwo Księży Marianów MIC.

Krasnodębski, M. (2004). *Dusza i ciało: Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz w filozofii tomistycznej*. Wydawnictwo „Navo”.

Jäkel, O. (2003). *Metafore w abstrakcyjnych domenach dyskursu* (M. Banaś & B. Drag, Tłum.). Wydawnictwo Universitas.

Lakoff, G., & Johnson, M. (2003). *Metaphors we live by*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226470993.001.0001>

Łukaszyk, R., Bieńkowski, L., & Gryglewicz, F. (Red.). (1985). *Encyklopedia katolicka* (T. 4). Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Masłowska, E. (2011). Wędrówka dusz w zaświaty – szerokim gościćem i po bezdrożach (Schematy wyobrażeniowe w kulturze ludowej. W J. Adamowski & K. Smyk (Red.), *Droga w języku i w kulturze* (ss. 117–128). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

McGinn, B. (2014). Mistycy późnośredniowieczni. W P. L. Gavrilyuk & S. Coakley (Red.), *Duchowe zmysły: Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie* (A. Gomola, Tłum.). ss. 243–266. Wydawnictwo WAM. (Oryginalna praca opublikowana 2012).

Rahner, K., & Vorgrimler, H. (Red.). (1996). *Mały słownik teologiczny* (T. Mieszkowski & P. Pachciarek, Tłum.). Wydawnictwo PAX.

Rutkowska, I. (2009a). Język mistyków językiem miłości. W M. Kaczor & D. Świdkiewicz (Red.), *Wychowanie to dzieło miłości* (ss. 190–199). Wydawnictwo Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej.

Rutkowska, I. (2009b). Król i żebraczka, Oblubieniec i oblubienica – językowy obraz relacji Bóg-Faustyna w *Dzienniczku św. Faustyny Kowalskiej*. W M. Hawrysz (Red.), *Zielonogórskie seminaria językoznawcze 2006–2007* (ss. 415–428). Uniwersytet Zielonogórski.

Rutkowska, I. (2017). *Niepojęty świat duszy: Język doświadczeń mistycznych św. Faustyny Kowalskiej*. Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.

Tabakowska, E. (Red.). (2001). *Kognitywne podstawy języka i językoznawstwa*. Universitas. (Oryginalna praca opublikowana 1998).

Stein, E. (2006). *Drogi poznania Boga: Studium o Dionizym Areopagicie i przekład jego dzieł* (G. Sowiński, Tłum.). Wydawnictwo Karmelitów Bosych.

Wojtyła-Świerzowska, M. (2006). Słownictwo czasu i przestrzeni. W A. Dąbrowska & A. Nowakowska (Red.), *Język a Kultura: T. 19. Czas – języka – kultura* (ss. 67–72). Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego,

Zawada, M. (2008a). *Antologia mistyki polskiej* (T. 1). Wydawnictwo Karmelitów Bosych.

Zawada, M. (2008b). *Antologia mistyki polskiej* (T. 2). Wydawnictwo Karmelitów Bosych.

The Linguistic Conceptualisation of the Soul as a Human Being and Wayfarer in the Writings of Polish Male and Female Mystics of the Catholic Church

Summary

This chapter aims to show the linguistic image of the soul contained in the writings of Polish mystics of the Catholic Church. The analysis is based on *Antologia polskich tekstów mistycznych* [An Anthology of Polish Mystical Texts], edited by Marian Zawada OCD. The anthology consists of two parts: one volume includes texts written by men, the other – by women. An additional purpose of the study is therefore to show differences in the linguistic conceptualisation of the soul resulting from the gender experiences of the authors.

Keywords: theolinguistics, cognitive linguistics, Christianity, mysticism, soul

